David E. Aune

EL NUEVO TESTAMENTO EN SU ENTORNO LITERARIO

DESCLÉE DE BROUWER
BILBAO - 1993

INDICE

Prólogo por Wayne A. Meeks 11

Abreviaturas 13

Introducción 15

1. **El Género de los Evangelios «Paralelos» No Literarios y Literarios** 23

«El Evangelio» como Forma Literaria 24
La Moderna Erudición y los Evangelios 25
Crítica del Género y los Evangelios 30
Los Evangelios como un Género «No Literario» ... 31
Literatura Biográfica Antigua 36
Literatura Biográfica Greco-Romana 38
Literatura «Biográfica» Israelo-Judía 48

2. **Los Evangelios como Biografía Antigua y el Desarrollo de la Literatura de Jesús** 61

La Forma de los Evangelios 62
El Contenido de los Evangelios 71
La Función de los Evangelios 77
Los Evangelios como Biografía Greco-Romana 82
Literatura Posterior de Jesús 88

3. **Lucas-Hechos y la Antigua Historiografía** 101

El Problema del Género 101
Historiografía Helenística 105
Forma y Contenido de la Historia 110
Formas Literarias Constitutivas 117
La Función de la Historia 124

Historiografía Israelita 125
Historiografía Judía Helenística 135
Comparación de las Historiografías Antiguas 141

4. **Características Genéricas de Lucas-Hechos y el Desarrollo de la Literatura Apostólica** 151

La Forma de Lucas-Hechos 151
Formas Orales Constitutivas 156
Formas Literarias Constitutivas 156
El Contenido de Lucas-Hechos 170
La Función de Lucas-Hechos 177
Lucas-Hechos como Historia General 180
Los Hechos Apócrifos 184

5. **Las Cartas en el Mundo Antiguo** 207

Cartas Greco-Romanas 209
Epistolografía Aramea y Judía 227

6. **Cartas y Homilías Cristianas Primitivas** 239

Análisis Literario Formal 239
Análisis Crítico de Forma 250
Estilos de Discurso Epistolar 257
Tipos de Cartas Cristianas Primitivas 264
Cartas y Homilías Circunstanciales 265
Cartas y Homilías Generales 282

7. **El Apocalipsis de Juan y la Literatura Antigua Revelatoria** 293

¿Qué es Apocalipticismo? 294
Tipos de Literatura Antigua Revelatoria 300
Apocalipticismo Cristiano Primitivo 308
El Apocalipsis de Juan 311
Apocalipsis Cristianos de Transición 318

Prólogo

Esta serie de libros representa una maniobra de eliminación de barreras. Durante muchos años, el estudio del antiguo cristianismo, y especialmente del Nuevo Testamento, ha sufrido de aislamiento, pero por fortuna esa situación está cambiando. Por una serie de razones, hemos empezado a ver la convergencia de intereses y, en algunos casos, una verdadera colaboración de especialistas a través de diferentes fronteras académicas: entre historiadores romanos e historiadores del Cristianismo, entre especialistas del Nuevo Testamento e historiadores de la Iglesia, entre historiadores del Judaísmo y del Cristianismo, entre especialistas históricos y literarios.

La Biblioteca del Primitivo Cristianismo cosecha el fruto de esa colaboración, en varios aspectos en los que los enfoques más recientes han cambiado la visión predominante de lo que fueron los primeros cristianos. Gran parte de lo que aquí se presenta no se ha reunido antes de esta manera. A fin de hacer esta información lo más asequible posible, no hemos cargado los libros con esa clase de argumentos y documentación que es necesaria en las monografías eruditas, que es como ordinariamente se presenta un nuevo trabajo como éste. Por otro lado, los autores no condescienden con sus lectores. Los estudiantes de universidad y de seminarios y los de niveles más avanzados hallarán en estos libros una oportunidad de participar en una conversación en el filo creciente de la actual erudición.

Hubo un tiempo en el que casi todos los especialistas del Nuevo Testamento se educaban en los clásicos griegos y latinos. Para ellos era natural y obvio comparar los géneros y estilos de los primeros escritos cristianos con otras obras de la literatura, aunque tal comparación no siempre producía una mejor comprensión. Las diferencias entre los libros del Nuevo Testamento y las obras literarias de la Edad de Oro eran tan grandes que a menudo el resultado de la comparación de ambos fue que a los

documentos cristianos se les colocara en una clase por sí mismos. Pero al paso de los siglos, el descubrimiento de grandes cantidades de papiros largo tiempo escondidos en Egipto, y décadas de trabajo en la revisión de los autores menos conocidos de los períodos helenístico y romano añadió una creciente consciencia de la gran variedad de estilos y formas literarias y del lenguaje popular en el tiempo en el que empezó el Cristianismo. Los pioneros, como Eduard Norden, exploraron el lugar de los tipos característicos y de otros documentos aislados de la literatura cristiana primitiva dentro de esa variedad, y Hans Wendland, Martin Dibelius y otros reunieron los resultados de tales estudios en excelentes manuales sobre el contexto literario de los primitivos escritos cristianos.

Ha habido un enorme avance en el estudio de la literatura primitiva cristiana y de los clásicos desde que estos manuales fueron escritos. Hoy, lamentablemente, el estudiante del Nuevo Testamento con una educación clásica adecuada para ubicar con exactitud los textos en su contexto literario, es una rara excepción. David Aune es esa excepción, y su análisis de las formas, géneros y estilos utilizados por los primitivos escritores cristianos, y la forma en que ellos mismos los modificaron y hallaron soluciones especiales a sus problemas literarios específicos, va mucho más allá de lo anteriormente existente.

WAYNE A. MEEKS

Abreviaturas

RAF	*Revista Americana de Filología*
AMM	David Hellholm, *Apocalipticismo en el Mundo Mediterráneo y el Cercano Oriente* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1983)
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, rev. por H. Temporini y W. Haase (Berlin y Nueva York: Walter de Gruyter, 1972-)
RTA	*Revista Teológica Anglicana*
Comienzos	F.J. Foakes-Jackson y Kirsopp Lake, *Comienzos de la Cristiandad*, Parte I: *Los Hechos de los Apóstoles*. 5 vols. (Londres: Macmillan Co., 1920-33)
BBJR	Boletín de la Biblioteca John Rylands
RTBC	Revista Trimestral Bíblica Católica
CPJ	Corpus Papyrorum Judaicarum
CRINT	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, por S. Safrai y M. Stern et al. (Fortress Press, 1976.)
RTH	*Revista Teológica de Harvard*
RAAR	*Revista de la Academia Americana de Religión*
RLB	*Revista de Literatura Bíblica*
REH	*Revista de Estudios Helénicos*
REJ	*Revista de Estudios Judíos*
RR	*Revista de Religión*
RER	*Revista de Estudios Romanos*

BCL	*Biblioteca Clásica Loeb*
ENT	*Estudios del Nuevo Testamento*
NovT	*Novum Testamentum*
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1950-72
RE	A. Pauly, G. Wissowa, y W. Kroll, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, 1893-
AAFA	*Actas de la Asociación Filológica Americana*
BT	*Boletín Tyndale*
VC	*Vigiliae Christianae*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*

Introducción

El Cristianismo empezó como un movimiento de reforma religiosa judía impulsado por Jesús de Nazaret, maestro rural palestino y hombre santo que fue ejecutado como revolucionario por las autoridades de ocupación romana en torno al año 29 d.C. Sus seguidores creían que Dios le había librado de la muerte y le había exaltado al cielo y le consideraban el Mesías que el judaísmo esperaba que apareciese en los últimos días. El Cristianismo se extendió rápidamente. En dos décadas la congregación cristiana se hallaba diseminada por casi todas las zonas urbanas del mundo romano, y los conversos del paganismo empezaban a exceder en número a los cristianos judíos.

Ocurrieron muchos cambios dramáticos durante este relativamente corto período: El Cristianismo cambió (1) de un movimiento confinado a Palestina a uno que se hallaba en todo el mundo mediterráneo; (2) de un escenario cultural oriental a uno occidental; (3) de un escenario principalmente rural a uno exclusivamente urbano; (4) de una circunscripción arameo-parlante a una predominantemente greco-parlante; y (5) de una secta exclusivamente judía a una que admitía un creciente número de paganos conversos. Pero lo más significativo de todo, es un factor teológico: el primitivo reconocimiento de Jesús como Mesías Judío se transformó en un tiempo notablemente breve en la convicción de que Jesús el Cristo era el preexistente Hijo de Dios, enviado para redimir y transformar a aquellos de todos los orígenes nacionales que creyeran que Dios había actuado a través de él para llevar a cabo la salvación del mundo.

Nota del Traductor: David E. Aune, autor de este libro, ha utilizado la Versión Standard Revisada de la Biblia aprobada por la División de Educación Cristiana del Consejo Nacional de las Iglesias de Cristo de E.U.A. (Copyright 1946, 1952, 1971, 1973). En la traducción española se ha utilizado la Biblia de Jerusalén (DDB 1975 —nueva edición revisada y aumentada).

Los documentos cristianos más primitivos que han llegado hasta nosotros y que nos permiten vislumbrar cómo fueron los primeros cristianos (las auténticas cartas de Pablo, escritas entre aprox. el 49 y el 64 d.C.) indican que la totalidad de los principales cambios mencionados arriba se estaban efectuando ya. Un término inclusivo para la dirección que estos cambios estaban tomando es el de «helenización». De hecho, el judaismo del que emergió el Cristianismo ya estaba helenizado. El judaísmo primitivo no sólo era religiosamente diverso, sino también había sufrido un proceso creciente aunque irregular de helenización desde finales del cuarto siglo a.C. El Cristianismo reflejado en las cartas de Pablo está conscientemente enraizado en la teología de este judaísmo y con todo lucha para desechar los indicadores culturales de la identidad étnica judía (e.g. circuncisión, observancia del Sábado, restricciones dietéticas, y el uso de toda la parafernalia religiosa). Las cartas de Pablo fueron escritas en una forma popular del griego literario, empleando argumentos, estilos y formas helenísticas. De hecho, cada uno de los libros del Nuevo Testamento refleja en diversos grados una adaptación entre valores y tradiciones judías, éticas y religiosas y las formas helenísticas de expresión linguística, literaria, retórica y conceptual. El Cristianismo del Nuevo Testamento es una combinación creativa de tradiciones helenísticas y judías transformadas en un *tertium quid* («un tercer algo»): es decir, una realidad relacionada con dos cosas conocidas pero trascendiendo a ambas.

El grado de la influencia que la cultura literaria helenística tuvo en el Cristianismo del primer siglo está apenas empezando a ser reconocida. El propósito de este libro es comparar los géneros y formas literarias halladas en el Nuevo Testamento con las de las culturas literarias del antiguo mundo mediterráneo, particularmente el Helenismo. Hace una generación, esta labor habría sido considerada difícil, si no imposible. Los eruditos del Nuevo Testamento del siglo diecinueve contrastaron llenos de confianza la *Hochliteratur* («literatura culta»), producida por y para las educadas clases altas del mundo greco-romano, con la *Kleinliteratur* («literatura popular»), que tuvo origen en las clases más bajas y a quienes iban destinadas las composiciones del Nuevo Testamento. La mayor parte de la literatura griega

y latina que ha llegado hasta nuestros días fue producida y preservada por las clases altas educadas. Puesto que gran parte de la antigua literatura escrita para consumo popular ha desaparecido, esta dicotomía produjo el efecto de colocar al Nuevo Testamento por sí mismo en una única categoría.

Los estudios recientes han hecho cada vez más aparente el hecho de que las categorías antitéticas de la *Hochliteratur* y la *Kleinliteratur* tienen valor sólo como tipos ideales en extremos opuestos de un complejo espectro de estilos y niveles linguísticos y literarios. El carácter piramidal de la sociedad antigua tuvo un impacto en la cultura literaria al igual que en otros aspectos de la vida social y cultural. Los convencionalismos y estilos literarios de las clases altas penetraban hasta los niveles inferiores, y aparecen en formas atenuadas y simplificadas en la literatura popular. Como las formas y estilos literarios elevados no se guardaban bajo llave en las bibliotecas y salones de los ricos y cultos, se exhibían públicamente. Durante los siglos primero y segundo d.C. las demostraciones públicas de los retóricos tenían gran demanda, y ellos (como las estrellas de cine o los músicos de rock contemporáneos) recibían, junto a la fama, riqueza y prestigio. Escuchar un recitado público de obras literarias también era una forma popular de diversión. Todos los niveles de la población del mundo romano estaban expuestos a la variedad de estructuras y estilos hallados en los retóricos, en la literatura y en el arte de pública exhibición en todo el imperio. En tanto que muchos de los sofisticados estilos de la literatura y retórica de las clases altas está ausente en la literatura popular (por ejemplo, el aticismo lingüístico - una tentativa de escribir al estilo de la literatura griega de los siglos quinto y cuarto a.C. está ausente en los escritos del Nuevo Testamento), existen algunos modelos y géneros literarios y retóricos básicamente similares, hallados en todos los estratos de la sociedad antigua.

Los géneros y formas literarias no son simplemente recipientes neutrales usados como formas convenientes de embalaje de diversos tipos de comunicación escrita. Son convencionalismos sociales que proporcionan significado contextual para las unidades más pequeñas del lenguaje y texto que contienen. El significado original que tenía un texto literario tanto para el autor como para el lector está vinculado con el género de ese

texto, de forma que el significado de la parte depende del significado del todo. Cuatro tipos literarios principales se representan en el Nuevo Testamento: evangelios, hechos, cartas y apocalipsis.

Obviamente corresponden a literatura antigua biográfica, histórica, epistolar y apocalíptica. Estos tipos literarios serán analizados con detenimiento en los siguientes capítulos. En tanto que la forma tiene su complejidad, todos tienen en común una característica importante. Cada uno es un género literario «complejo» o «inclusivo» usado como marco de una variedad de formas literarias más breves. Se puede definir un *género literario* como un grupo de textos que muestran una configuración coherente y recurrente de rasgos literarios que implican forma (que incluye estructura y estilo), contenido y función. Por otra parte, *las formas literarias*, al manifestar rasgos literarios recurrentes similares, integran principalmente elementos de los géneros que los enmarcan.

Aún cuando el Nuevo Testamento se publica entre dos cubiertas como cualquier otro libro, no es tan absolutamente homogéneo como a primera vista aparece. De hecho, no es un «libro» en el sentido habitual, sino una colección de veintisiete composiciones en varios géneros literarios escritos por escasamente unos doce autores, en un período de más de cien años (aprox. del 50 al 150 d.C.) en un lenguaje antiguo (griego) y dentro de una cultura distinta (el mundo mediterráneo antiguo). A menos que entendamos las formas en las que estos factores históricos condicionaron la producción de la literatura del Nuevo Testamento, permanecerá como un libro cerrado. Las veintisiete diferentes composiciones que conforman el Nuevo Testamento no fueron consideradas canónicas por la mayor parte de las ramas de la iglesia Cristiana hasta bien entrado el siglo cuarto d.C. A pesar de que muchos escritos relativamente primitivos eran tenidos en gran estima, fueron excluidos del cánon del Nuevo Testamento.

Puesto que el cánon fue determinado por decisiones eclesiásticas basadas principalmente en consideraciones teológicas, cualquier estudio de carácter literario de los escritos del Nuevo Testamento no puede razonablemente excluir un debate sobre la primitiva literatura cristiana no-canónica. Entre la literatura

cristiana primitiva más aplicable a nuestros propósitos está la de los Padres Apostólicos (una colección heterogénea de quince composiciones por nueve autores cristianos, escritas desde aprox. 90 al 140 d.C.) y la gran cantidad de evangelios apócrifos, hechos y apocalipsis escritos desde aprox. 125 a 400 d.C.

Para un posterior estudio

Sobre Literatura y Géneros Literarios: Para un estudio general de la teoría literaria, véase la obra *Teoría de la Literatura*, de René Wellek y Austin Warren, tercera edición (Harcourt Brace Jovanovich, 1977). También, de W.W. Robson, *La Definición de Literatura y Otros Ensayos* (Cambridge: University Press, 1982), y *La Teoría de la Crítica Literaria: Un Análisis Lógico*, de J.M. Ellis (University of California Press, 1974). Existe un valioso diccionario de términos y conceptos literarios, el de C. Hugh Holman, *Manual sobre Literatura*, tercera edición (Odyssey Press, 1972). Una popular introducción a la crítica del género es *Género*, de Heather Dubrow (London: Methuen, 1982). Puede encontrarse un importante tratamiento de la teoría del género en *Validez de la Interpretación*, de E.D. Hirsch (Yale University Press, 1967). Ver también su obra *Objetivos de la Interpretación* (University of Chicago Press, 1976). Un útil estudio sobre la crítica del género en relación con estudios bíblicos es el de M. Gerhart, «Estudios Genéricos: Su Importancia Renovada en la Interpretación Religiosa y Literaria», *RAAR* 45 (1977), 309-325.

Sobre el Nuevo Testamento y la Literatura Primitiva Cristiana: La mejor introducción a la historia y literatura del cristianismo primitivo en su escenario histórico y cultural es *Introducción al Nuevo Testamento, 2 vols.*, de Helmut Koester (Fortress Press, 1982). También importantes son, *Introducción al Nuevo Testamento*, de W. G. Kümmel, ed. rev. y tr. por H. C. Kee (Abingdon Press, 1975), y *Geschichte der urchristlichen Literatur*, de Philip Vielhauer (Berlin: Walter de Gruyter, 1975), que también trata de literatura primitiva no-canónica. La versión normal de la traducción inglesa e introducción a la literatura

apócrifa del Nuevo Testamento es de Edgar Hennecke, *Apócrifos del Nuevo Testamento*, rev. por Wilhelm Schneemelcher, tr. por R. McL. Wilson et al., 2 vols. (Westminster Press, 1963-66).

Sobre los Géneros y Formas del Nuevo Testamento: Para un tratamiento enciclopédico de las formas literarias helenísticas con una extensa bibliografía, ver la obra «Hellenistische Gattungen im Neuen Testament», de Klaus Berger, *ANRW* 11.25.2 (1984), 1031-1432, 1831-1885 (índice). Igualmente importante es *Formgeschichte des Neuen Testaments*, de Berger (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984).

Sobre el Cánon del Antiguo y Nuevo Testamento: El estudio reciente más extenso del cánon del Antiguo Testamento del Judaísmo y del Cristianismo primitivo es *El Cánon del Antiguo Testamento de la Iglesia del Nuevo Testamento*, de Roger Beckwith (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1985), con amplia bibliografía y un detallado análisis de textos importantes. El mejor y más reciente debate sobre el cánon del Nuevo Testamento es obra de Harry Y. Gamble, *El Cánon del Nuevo Testamento: Su Elaboración y Significado* (Fortress Press, 1985). Ver también un análisis más detallado de Robert M. Grant, *La Formación del Nuevo Testamento* (Harper & Row, 1965). Antiguo pero indispensable es el libro de B.F. Westcott, *Estudio General de la Historia del Cánon del Nuevo Testamento*, 6ª edición (Baker Book House, 1980 [originalmente publicado en 1889]).

Sobre Literatura y Cultura Helenística: Dos valiosos estudios con muchos artículos sobre diversos aspectos de literatura por especialistas son *El Mundo Clásico*, de David Daiches y Anthony Thorlby (London: Aldus Books, 1972) y *El Legado de Grecia: Una Nueva Evaluación*, de M.I. Finley (Oxford: Clarendon Press, 1982). Una obra más antigua aún importante es la de Paul Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, 4ª edición (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1972). El mejor estudio en inglés sobre literatura griega es el de Albin Lesky, *Historia de la Literatura Griega*, tr. por J. Willis y C. de Heer (Thomas Y. Crowell Co., 1966). El manual ordinario sobre literatura latina que recoge la reciente investigación es ahora el de E.J.

Kenney y W.V. Clausen, *Literatura Latina*, vol. 2 de *La Historia de Cambridge de la Literatura Clásica* (Cambridge: University Press, 1982). También importante es B.P. Reardon, *Courants littéraires Grecs des IIe et IIIe siècles après J.-C.* (Paris: Belles Lettres, 1971). Ver también de B.A. Van Groningen, «Tendencias Literarias Generales en el Siglo Segundo D.C.» *Mnemosyne* 18 (1965), 41-56, y de E.L. Bowie, «Los Griegos y Su Pasado en el Segundo Sofístico», en *Los Estudios en la Antigua Sociedad*, rev. por M.I. Finley (London: Routledge & Kegan Paul, 1974), pp. 166-209.

Sobre la Educación y Retórica Greco-Romana: Uno de los estudios más competentes de la educación Greco-Romana es la obra de Stanley F. Bonner, *La Educación en la Antigua Roma* (University of California Press, 1977). También importante es el libro de M.C. Clarke, *Educación Superior en el Mundo Antiguo* (London: Routledge & Kegan Paul, 1971) y el de H.I. Marrow, *Historia Sobre la Educación en la Antiguedad* (Mentor Books, 1974). George Kennedy ha escrito varios libros importantes sobre retórica antigua, entre los que se encuentran: *El Arte de la Persuasión en Grecia* (Princeton University Press, 1963), *El Arte de la Retórica en el Mundo Romano: 300 a.C.-300 d.C.* (Princeton University Press, 1972), *Retórica Clásica y Su Tradición Cristiana y Secular desde la Antiguedad hasta la Actualidad* (University of North Carolina Press, 1980), y *Retórica Griega Bajo los Emperadores Cristianos* (Princeton University Press, 1983). También importante es *Declamación Griega*, de D.A. Russell (Cambridge: University Press, 1983).

Sobre la Literatura Israelo-Judía: Dos extensas introducciones al Antiguo Testamento son de George Fohrer, *Introducción al Antiguo Testamento*, tr. por D. Green (Abingdon Press, 1968), y Otto Eissfeldt, *El Antiguo Testamento: Introducción*, tr. por P. R. Ackroyd (Harper & Row, 1965). Un amplio estudio de desarrollos en la erudición del Antiguo Testamento entre 1950 y 1979 se encuentra en la obra de G.W. Anderson, *Tradición e Interpretación: Ensayos por Miembros de la Sociedad para el Estudio del Antiguo Testamento* (Oxford: Clarendon Press, 1979). El análisis más reciente e importante de la literatura judía post-bíblica es ahora el extenso manual publicado por Michael E. Stone, *Escritos Judíos del Período del Segundo Templo:*

Apócrifos, Seudoepígrafes, Escritos Sectarios de Qumran, Filón, Josefo, vol. 2, sección 2, de *CRINT* (1984). Otra competente introducción a esta literatura es *Literatura Judía Entre la Biblia y el Mishnah* de George W. E. Nickelsburg (Fortress Press, 1982). Un excelente análisis centrado en la literatura de la Diáspora es *Entre Atenas y Jerusalén: La Identidad Judía en la Diáspora Helenística*, de John J. Collins (Crossroad Publishing Co., 1983). La traducción ordinaria de los seudoepígrafes del Antíguo Testamento, con extensas introducciones y bibliografías, es *Los Seudoepígrafes del Antiguo Testamento*, 2 vols. de J. H.Charlesworth (Doubleday & Co., 1983-85). Una selección de textos más limitada se halla en *El Antiguo Testamento Apócrifo*, de H.F.D. Sparks (Oxford: Clarendon Press, 1984). Charlesworth también recopiló una extensa bibliografía sobre el tema: *Los Seudoepígrafes y la Investigación Moderna: Con un Suplemento* (Scholars Press, 1981). Igualmente importante es la obra de Charlesworth: *Los Seudoepígrafes del Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento* (Cambridge: University Press, 1985).

Sobre Judaísmo y Helenismo: El estudio más importante es el de Martin Hengel, *Judaísmo y Helenismo*, 2 vols. (Fortress Press, 1974). Hengel expresó sus opiniones de manera más sucinta en: *Judíos, Griegos y Bárbaros: Aspectos de la Helenización del Judaísmo en el Período Pre-Cristiano* (Fortress Press, 1980). Ver también *La Civilización Helenística y los Judíos*, de Victor Tcherikover (Atheneum Publishers, 1970). Sigue siendo importante la obra de S. Lieberman, *Helenismo en la Palestina Judía* (Jewish Theological Seminary, 1950). Una opinión opuesta puede verse en la obra de D. Flusser, «Paganismo en Palestina», *El Pueblo Judío en el Siglo Primero: Geografía Histórica, Historia Política, Vida e Instituciones Sociales, Culturales y Religiosas*, vol. 2, secc. 1 de *CRINT* (1976), pp. 1065-1100.

1
El Género de los Evangelios: «Paralelos» No-Literarios y Literarios

La palabra «evangelio», originalmente un término anglosajón que significa «buena nueva», traduce literalmente el sustantivo griego del Nuevo Testamento *euangelion*, que aún subsiste en la palabra inglesa «evangelista» y sus derivadas. *Euangelion* fue un término religioso importante para Pablo; emplea el nombre 52 veces, y el verbo 19. En su sentido cristiano, el término aparece primero en sus cartas, aunque ciertamente lo extrajo de un anterior uso cristiano. De hecho, el concepto «evangelio» se halla en la esencia de su teología. Pablo usa a menudo la expresión «evangelio de Cristo», una abreviatura teológica de «la buena nueva (del sentido de salvación de la muerte y resurrección) de Cristo» (e.g. Rom. 15:19; I Cor. 9:12; Gál. 1:7; Fil. 1:27; I Tes. 3:2). Favorece el uso absoluto o incondicional del término «evangelio», que él usa 22 veces (e.g., Rom. 1:16; 1 Cor. 4:5; Gál. 2:5, 14; 1 Tes. 2:4), un término técnico incluso más abreviado que él y sus congregaciones entendían como «el mensaje salvador sobre Jesús».

Como Pablo, el autor de Marcos usa el término técnico «evangelio» (Mc. 1:15; 8:35; 10:29; 13:10; 14:9). Sin embargo, aquí la palabra implica el curso de la vida de Jesús, además de su muerte y resurrección, como lo sugiere Marcos 1:1: «El comienzo del evangelio de Jesucristo» —es decir, el mensaje de la buena nueva sobre Jesús el Cristo proclamado por la iglesia (13:10; 14:9). Los paralelos literarios antiguos indican que Marcos 1:1 no es el título de un libro («comienzo» significa el punto en el que empieza la narrativa). Pero la frase «el evangelio sobre Jesús el Cristo» es la descripción de Marcos de su tema central.

Al transformar lo que había sido una proclamación oral sobre Jesús en una obra literaria, es básicamente responsable del consiguiente uso del término «evangelio» como designación genérica.

Esto no tuvo efecto alguno en Mateo y Lucas. Ambos se inclinaron por términos literarios más convencionales. Mateo clasificó su genealogía introductoria como «libro» (*biblos*, Mt. 1:1) y designó el kerigma (término griego que significa «proclamación [del evangelio]») como «el evangelio del reino» (4:23; 9:35; 24:14), pero no consigue dar al total de su obra ninguna designación específica. Lucas describió la suya como una «narrativa» (*diēgēsis*, Lc. 1:1) y se refiere al evangelio oral como «la palabra» (*logos*, Lc. 1:2), un término adecuado tanto para el discurso oral como el escrito.

El «Evangelio» como Forma Literaria

Justino Mártir (m. 165 d.C.) fue el primero en referirse a los «evangelios» en plural, queriendo decir textos literarios más que proclamación oral (*1 Apología* 66, escrita aprox. 155 d.C.). Bien entrado el siglo segundo, el nombre en singular *euangelion* se refiere a un evangelio escrito (Justino, *Diálogo con Trifo* 10.2; 100.1; Ireneo, *Contra las Herejías* 3.1.1; Clemente de Alejandría, *Stromateis* 1.21). Los autores cristianos durante todo el siglo quinto pusieron la etiqueta de «evangelio» a casi cincuenta composiciones. Orígenes (m. aprox. 254 d.C.) consideró necesario clasificar la variedad de significados que el término «evangelio» tuvo en su día (*Comentario sobre Jn.* 1.1-9). Para los antiguos cristianos, los «Evangelios» eran literatura de Jesús; es decir, composiciones que contenían narraciones de las palabras y/o hechos de Jesús. Empleando como criterio el contenido, los evangelios se distinguían de los hechos de los apóstoles, apocalipsis, hechos de mártires, cartas y sermones u homilías. Pero desde la perspectiva de lo que actualmente se entiende por género, el Cristianismo primitivo produjo pocas, si es que las hay, obras plenamente comparables a los evangelios canónicos.

Los cuatro Evangelios fueron escritos de forma anónima entre 70 y 100 d.C., y reunidos en una colección en torno al

125 d.C. Los autores no los entregaron con títulos; otros los añadieron después. Los títulos más antiguos de los Evangelios consistían de sólo dos palabras, la preposición griega *kata*, «según», seguido por el nombre del Evangelista en acusativo. La semejanza en la forma sugiere que fueron formulados y añadidos a todos los evangelios al mismo tiempo, i.e., cuando formaron colección (125 d.C. aprox.). Ya no es posible saber las razones para asociar un Evangelista en particular con cada Evangelio, pero es de suponerse que tales atribuciones se basaban en la anterior tradición. Puesto que los títulos de los libros antiguos generalmente consistían en un corto epígrafe y el nombre del autor en genitivo (al final del rollo de papiro), los títulos más antiguos de los Evangelios resultan extraños. Con todo, y puesto que la preposición griega *kata* con el acusativo puede funcionar como genitivo de posesión, los títulos reflejan un uso familiar. Los sencillos títulos de dos palabras pronto se extendieron a, por ejemplo: «el Evangelio según Marcos», que debía entenderse como «El Evangelio *por* Marcos». El sentido original de estos títulos ampliados parece ser «el (único) evangelio (en la versión) de [e.g. Marcos].» Copistas posteriores ampliaron aún más los títulos.

La Moderna Erudición y los Evangelios

Casi todos los aspectos del estudio de los Evangelios han sido nuevamente valorados durante los últimos veinte años. No es de sorprender que exista desacuerdo en casi todos los puntos importantes. No obstante, algunos resultados de investigaciones anteriores han demostrado ser notablemente duraderos. Éstos pueden ser suplementados por subsiguientes desarrollos y resumidos bajo encabezados de crítica literaria, crítica histórica, crítica de forma, y crítica de redacción.

Crítica Literaria

La crítica literaria trata de la interpretación y evaluación de una obra literaria a través de un meticuloso examen y análisis de la obra misma en base a factores tanto internos (e.g., género,

estructura, contenido, estilo, fuentes) como externos (e.g. escenario histórico, escenario social, datos biográficos, información psicológica). En el pasado, los eruditos del Nuevo Testamento se han preocupado del problema de las *fuentes* de los Evangelios a expensas de otros intereses literarios. Los tres primeros Evangelios (Mateo, Marcos y Lucas) manifiestan una interdependencia literaria y por esa razón se les designa como Evangelios *Sinópticos* porque pueden ser «vistos juntos» si se les coloca en columnas paralelas, debido a las extensas concordancias verbales. Marcos (aprox. 90 d.C.) fue el primer Evangelio. Mateo (aprox. 85 d.C.) y Lucas (aprox. 90 d.C.), independientemente de cada uno, incorporaron casi la totalidad de Marcos en sus composiciones (a excepción de sólo treinta y un versículos de Marcos, que no se encuentran ni en Mateo ni en Lucas). Si bien mantienen intacto el perfil de Marcos, añadieron material al principio (narrativas sobre el nacimiento, genealogías) y al final (apariciones de la resurrección, la historia de la Ascensión en Lucas). Mateo insertó colecciones de dichos de Jesús en forma de cinco sermones artificiales (Mt. 5-7, 10, 13, 18, 23-24), en tanto que Lucas puso gran parte del mismo material en diversos momentos, entre una narrativa sobre viajes igualmente inventados (Lc. 9-18). En la antiguedad, cuando los derechos de autor no existían y el plagio no se consideraba un delito, Mateo y Lucas simplemente siguieron procedimientos literarios comúnmente aceptados. Ambos comparten muchos pasajes paralelos no hallados en Marcos (hasta 250 versículos), colectivamente designados como «Q» (del término alemán *Quelle*, que significa «fuente»). Esta colección de dichos de Jesús, en general datados aprox. en el año 50 d.C., situados en Palestina, y existieron probablemente en forma escrita. La dependencia de Mateo y Lucas de Marcos y «Q» se llama Teoría de las Dos Fuentes.

La situación en relación con Juan es algo diferente. Antes de los años 1950, muchos eruditos pensaban que Juan conoció y a la vez dependió de los Evangelios Sinópticos. Ahora la opinión que prevalece es que Juan es independiente de los Sinópticos, pero que ambos son dependientes de tradiciones paralelas. Si esto es así, significa que tanto Marcos como Juan desarrollaron la forma de evangelio independientemente. Los

eruditos han sugerido que Juan empleó dos fuentes importantes, la de los Signos (colección de siete historias de milagros) y la del Discurso.

Crítica Histórica

La crítica histórica hace hincapié en el examen y evaluación de las fuentes útiles en la reconstrucción del pasado. Aplicada a textos específicos como los Evangelios, este método se centra en puntos como: cuándo, dónde, por qué, por quién, y a quién fueron escritos, factores preliminares a la evaluación de la historicidad de los acontecimientos descritos.

Después del Siglo de las Luces, la suposición de que la divina inspiración garantizaba la verdad teológica e histórica de las Escrituras fue progresivamente abandonada por los Protestantes liberales. Durante el siglo diecinueve, la confianza en el método histórico alentó a los eruditos a la tentativa de separar hecho de fantasía en los Evangelios, con el objeto de producir una biografía históricamente fidedigna de Jesús. El Evangelio de Juan, con sus marcados énfasis teológicos y sorprendentes diferencias de los Sinópticos, fue ampliamente considerado como casi totalmente carente de valor histórico. Los eruditos se volvieron cada vez más escépticos sobre las identidades tradicionales de los autores del Evangelio y sobre el supuesto carácter de «testimonio ocular» de sus relatos. En 1906 Albert Schweitzer escribió un famoso libro que exponía el carácter subjetivo de esta «búsqueda del Jesús histórico». Más que lograr separar al verdadero Jesús de los legendarios embellecimientos de la credulidad y piedad cristiana primitiva, los eruditos fabricaron sin pretenderlo un Jesús «histórico» que reflejaba (y por tanto, justificaba) sus propias opiniones filosóficas y teológicas; idearon un Jesús a su propio gusto e imagen. La búsqueda del Jesús histórico había llegado a un punto muerto, y muchos eran escépticos sobre si existía la más mínima posibilidad de escribir una biografía de Jesús. Un contemporáneo de Schweitzer, Wilhelm Wrede, demostró que incluso Marcos (el Evangelio que se consideraba el más antiguo e histórico) era una interpretación de Jesús altamente teológica (y por tanto históricamente tendenciosa).

Tras la primera guerra mundial, emergió, como reacción al idealismo de la teología liberal, la teología dialéctica. Asociada a teólogos protestantes europeos tales como Karl Barth, Emil Brunner y Friedrich Gogarten, la teología dialéctica empezó a tener influencia en los estudios del Nuevo Testamento al combinarla con el existencialismo de Rudolf Bultmann. A pesar de los errores de la Biblia, sus imperfecciones y formas míticas de pensamiento, se discutió si la Biblia, y el evangelio que transmite, podía mediar en un encuentro con la trascendente Palabra de Dios. Con el Cristo kerigmático de este modo aislado de la posibilidad o necesidad de calificación o desaprobación histórica, había pocos motivos para preocuparse del llamado Jesús histórico.

Crítica de Forma

Ya que una descripción veraz de Jesús no era ya históricamente posible o teológicamente necesaria, los especialistas del Nuevo Testamento se centraron en las tradiciones del Evangelio con sus míticos adornos como reflejos de la respuesta de la fe cristiana primitiva a Jesús. De aquí surgió la *crítica de forma*. Fue un método para identificar y analizar formas orales preliterarias (i.e. unidades de folklore) que habían sido incorporadas a la literatura (como los Evangelios), en la que las tradiciones comunitarias desempeñaron un papel más importante que la autoría creativa. Varios tipos de formas orales se identificaron y clasificaron (tales como refranes de Jesús, historias magistrales, historias sobre milagros, parábolas, e historias sobre Jesús). Los Evangelistas hicieron las veces de editores que incorporaban estas tradiciones orales en sus Evangelios, prácticamente sin alterarlas. Al igual que el autor-editor del primer Evangelio, Marcos creó un marco temporal y geográfico en el que insertó las tradiciones de Jesús donde lo creyó oportuno.

Siendo que originalmente las diferentes tradiciones circularon de forma independiente, (se ha sostenido que) Marcos no escribió una «biografía», puesto que no existía previamente un perfil coherente o estructura de la vida de Jesús. Los críticos de la forma se interesaban más en cómo y por qué los cristianos

primitivos modificaron o incluso crearon tradiciones Evangélicas, que en el mismo Jesús histórico. Los Evangelios, en una palabra, revelan más sobre el cristianismo post-pascual que sobre el Jesús histórico.

Antes de la mitad de los años 1950s, se inició una nueva búsqueda del Jesús histórico, basada en la convicción de que había que demostrar algunos de los vínculos históricos entre el Jesús de Nazaret y el Cristo proclamado por la iglesia, para que el Cristianismo no se disolviese en un mito. En tanto que la posibilidad de escribir una biografía de Jesús siguió siendo considerada como imposible, dada la insuficiencia de los Evangelios como fuentes históricas, se hicieron tentativas de quitar las capas de adornos legendarios de cada unidad tradicional con la pretensión de reconstruir el mensaje y actividades de Jesús. El resultado fue un torrente de libros que intentaban reconstruir las enseñanzas del Jesús histórico.

Crítica de Redacción

Antes de la mitad de los 1950s los Evangelistas empezaron a ser percibidos como autores creativos, y no sólo como indolentes coleccionistas y organizadores de las primitivas tradiciones de Jesús. La resultante disciplina de *crítica de redacción* (o composición) se centró en distinguir la tradición recibida, de las contribuciones de los Evangelistas a la redacción (i.e., editoriales). Esto fue más fácil con Mateo y Lucas, lo que podría compararse con Marcos y una «Q» reconstruída, que con Marcos. Se creyó que los rasgos de redacción revelarían las intenciones teológicas y literarias de cada autor-editor. Pronto se vió claramente que el simple hecho de distinguir tradición de redacción era insuficiente para entender los Evangelios como composiciones literarias, ya que no se podía dar por sentado que las tradiciones no modificadas eran superfluas para el propósito de cada composición. El valor de formas más convencionales de crítica literaria se hizo evidente durante la mitad de los años 1970s.

Crítica del Género y los Evangelios

Los lectores modernos probablemente están de acuerdo con la Enciclopedia Columbia en cuanto a que los Evangelios son «biografías de Jesús». Podrían sorprenderse al saber que, hasta hace muy poco, los eruditos del Nuevo Testamento eran casi unánimes en la opinión de que, fuesen lo que fuesen, los Evangelios no eran ciertamente biografías. El anterior estudio de las opiniones históricas y críticas de la forma de los Evangelios explica algunas de las razones ocultas en esta curiosa opinión. Sin embargo, la biografía antigua es un género complejo constituido por varios subtipos. Es razonable que los Evangelios se comparen a ellos. Este capítulo razona acerca de que los Evangelios canónicos constituyen un tipo característico de biografía antigua que conjuga (simplificando un tanto excesivamente) la forma y función helenística con un contenido judío. Se presentan varios problemas metodológicos al comparar el resultado de estas conclusiones, algunos de los cuales se tratan en los siguientes párrafos.

Primero, al comparar la literatura biográfica greco-romana con los Evangelios no presupone que las formas literarias (más que en otros géneros culturales) se adoptaban sin modificación. El Libro Segundo de los Macabeos es un ejemplo de un escrito histórico judío (segundo o primer siglo a.C.) que es helenístico en su forma, pero judío en el contenido. Adaptaciones análogas de formas literarias judías y helenísticas con contenido cristiano característico se encuentran en los Evangelios y cartas del Nuevo Testamento.

Segundo, la composición literaria greco-romana a menudo se basaba en prescripciones de teoría retórica y literaria antigua (aunque la tradición israelo-judía está casi totalmente desprovista de dichas consideraciones teóricas). A principios de este siglo, los especialistas clásicos asumían ampliamente que la individualidad y creatividad de un autor eran manifiestas sólo en las desviaciones de las normas genéricas prescritas por la teoría antigua. Hoy se aprecia más fácilmente que la teoría no ejerció tal completo dominio sobre la creatividad. A la teoría antigua, valiosa en sí, no debe permitírsele que impida la comprensión de los textos reales.

Tercero, existen muchos peligros en cualquier empresa comparativa: ¿qué comparamos con qué, y cómo llevamos a cabo la comparación? En los estudios del género de los Evangelios existen dos tendencias. Una insiste en que los análogos literarios de los Evangelios deben ser casi iguales. Resultado: ningún texto puede pasar la prueba. Esta posición alcanzó su punto más bajo con la afirmación de que Marcos es el único Evangelio «auténtico» (según Norman Perrin). La otra tendencia ignora o desvirtúa importantes diferencias entre los Evangelios y potenciales paralelos genéricos, y salta a la conclusión de que los Evangelios son, por ejemplo, aretalogías (listas de logros), o encomios (alabanza formal), o tragedias griegas, o biografías de filósofos, etc. Es preciso gobernar cuidadosamente el rumbo entre estos dos peligros gemelos.

Los Evangelios como un Género «No Literario»

Los que consideran los Evangelios como algo sin precedentes en la literatura biográfica o histórica judía o greco-romana, proponen generalmente que constituyen un género literario único que inherentemente evolucionó a partir de las potencialidades del kerigma («proclamación»), o evangelio oral. Tras discutir esa hipótesis, consideraremos la opinión menos popular, pero potencialmente significativa de que los Evangelios se estructuraron como lecciones de lectura semanal.

Los Evangelios como Kerigma Expandido

A partir del cambio de siglo hasta hace muy poco, Marcos era considerado como composición única sin auténticas conexiones con las formas literarias israelo-judías o greco-romanas. La singularidad de la forma del Evangelio se explica al suponer que es una expresión literaria del kerigma oral de los primeros cristianos. Aunque no se conserva ninguno de los sermones primitivos, este kerigma se ha reconstruido basándose en la evidencia de las cartas y Hechos de Pablo. En Pablo, el kerigma es una narración del significado de la muerte y resurrección de

Jesús dentro del marco del cumplimiento de las predicciones del Antiguo Testamento, su exaltación a la derecha de Dios e inminente retorno en gloria (Rom. 1:1-4; 1 Cor. 15: 3-8; 1 Tes. 1:10; 2:8). Muchos discursos de los primeros capítulos de Hechos manifiestan un modelo kerigmático (e.g. 2:14-39; 3:12-26; 4:8-12; 5:29-32; 10:34-43; 13:16-41). Este kerigma podía empezar con referencias opcionales a Juan el Bautista (Hch. 10:37b; 13:24-25) y al ministerio terrenal de Jesús (2:22; 10:36-39a; 13:31), pero siempre destacó la muerte y resurrección de Jesús, incluyó pruebas del Antiguo Testamento, y se refirió a la exaltación de Jesús a la derecha de Dios e inminente retorno para salvar y juzgar, concluyendo con un llamado al arrepentimiento y a la fe. A través de la predicación evangélica e instrucción catequética, según esta opinión, el kerigma básico se extendió, ilustró y comentó, con el añadido de historias y refranes de Jesús. El movimiento del kerigma oral al evangelio escrito fue gradual e inevitable. Cuando Marcos produjo el primer «evangelio» escrito, simplemente estaba realizando las potencialidades del kerigma oral.

En tanto que hay continuidades entre los kerigmas orales (¡que existen sólo de forma escrita!) y los Evangelios escritos, también existen considerables discontinuidades. Las diferencias cualitativas y cuantitativas entre kerigma y evangelio no son menos importantes que el contraste entre ideas en el cuaderno de notas de un escritor y una novela terminada. El género consiste en los elementos interrelacionados de forma, contenido y función, y se puede extraer un contraste entre el kerigma oral y el evangelio escrito en cada una de estas áreas.

Con respecto a la *forma* de los kerigmas en Hechos, todos ellos son *discursos* adaptados por Lucas a los diversos contextos y oradores (usando siempre la primera persona para dirigirse a audiencias en la segunda persona del plural). En las categorías retóricas griegas, los antiguos discursos tienen un fuerte elemento legal, pero al final se vuelven persuasivos con instancias al arrepentimiento (2:38-49; 3:19-26; 4:12). Los discursos de Hechos 10 y 13 tienen como propósito la fe y no la acción.

El *contenido* del kerigma reconstruido es problemático también porque el ministerio de Jesús se incluye en una composición kerigmática sólo en Hechos 10:36-39 (aunque brevemente men-

cionado en Hch. 2:22 y 13:31). Además, los elementos como la exaltación de Jesús a la derecha de Dios, su inminente retorno como salvador y juez, y el llamado al arrepentimiento y a la fe son temas kerigmáticos *ausentes de los Evangelios* . Hechos 10:34-43 es un texto crucial para la hipótesis del origen kerigmático de los Evangelios, ya que tiene muchas similitudes con el perfil de Marcos. Tiene incluso correspondencias más cercanas a Lucas, sugiriendo sin embargo que aún si el discurso contiene una tradición anterior a Lucas, ha sido «adaptado» a su actual contexto. Por otra parte, las secciones de narrativa de los discursos kerigmáticos carecen de argumento. Proporcionalmente, la historia de la pasión en Marcos (14-16) ocupa cerca de un 20 por ciento de la narrativa, absorbiendo el ministerio de Jesús un 80 por ciento (por eso a Marcos se le ha calificado como historia de la pasión con una extensa introducción). En Hechos 10 la breve mención de Juan y Jesús ocupa 20 por ciento y el resto 80 por ciento (una historia de la pasión con una breve introducción). Finalmente, en cuanto a la *función*, Marcos no es un sermón evangélico con la intención de producir arrepentimiento y fe, ya que su principal función es (como veremos más adelante) la *legitimación histórica* del significado salvador de Jesús.

La Hipótesis del Género Litúrgico

Se reconoce que los Evangelios tienen una estrecha relación con la liturgia y culto cristiano primitivo. Algunos segmentos de la tradición preliteraria del Evangelio no solamente se sitúan en un escenario de culto cristiano antes de su incorporación en Evangelios escritos (e.g., la Oración del Señor y las palabras eucarísticas de Jesús), sino que los Evangelios mismos llegaron a ser leídos en los servicios de culto (Justino, 1 *Apología* 67; escrito en torno al 155 d.C.), aunque no se puede determinar a partir de cuándo. No obstante, los que proponen diversas formas de hipótesis sobre el género litúrgico, sugieren que los Evangelios fueron intencionadamente estructurados para complementar o sustituir el Sábado judío, o las lecturas festivas de la Torah (llamadas *sedarim*, «divisiones») y los profetas (llamadas

haphtaroth, «conclusiones») dispuestas en ciclos lectivos anuales o trienales. El sistema más antiguo de lectura en serie de la Torah (*lectio continua*) practicada al menos antes del 70 a.D. (cf. M. *Meg*. 3.6), fue el ciclo trienal que tuvo su origen en Palestina. Este sistema, que empezó quizás el 1 Nisan (Adolf Büchler) o el 1 Tishri (Jacob Mann), consistía de 154 *sedarim*, y es difícil determinar si había *haphtaroth* fijos. El ciclo trienal fue sustituido por el anual (desarrollado en Babilonia y aún utililizado en el Judaísmo), que consiste de 54 perícopas (*parashiyoth*); y que empieza y termina en Simhat Torah, 23 Tishri, el último día de la Fiesta de Sukkoth (17-22 Tishri).

Esta propuesta ofrece un escenario muy específico del origen de los Evangelios, al señalar que constituye un género *litúrgico*, más que *literario*. Esta hipótesis plantea dos supuestos de amplia repercusión: (1) el Judaísmo desarrolló ciclos fijos de lecturas de la Torah y los profetas antes del siglo primero a.C. (2) El Cristianismo primitivo asumió esta práctica lectiva, complementándola o sustituyéndola por los Evangelios, dispuesto en lecciones semanales con temas que correspondían a las lecturas del Antiguo Testamento que suplantaban.

Philip Carrington, pensando en la posibilidad de que las perícopas de Marcos, aisladas por la crítica de forma, pudieran explicarse de manera diferente, propuso que el recopilador de Marcos las proyectó como lecciones. Sugirió correlaciones temáticas entre Marcos y las festividades del año litúrgico judío, como la Alimentación de los Cinco Mil y la Pascua (explícitamente relacionada en Jn. 6:4) y la Alimentación de los Cuatro Mil y Pentecostés. Marcos 1-13 se basó en el calendario litúrgico judío, que empezaba el 1 Tishri (el séptimo mes, que corresponde a Septiembre/Octubre), sustituyendo las lecturas de las escrituras judías con una presentación de la vida de Jesús que tiene correlación con un año eclesial que aún conserva conexiones temáticas con las festividades agrícolas judías.

Michael Goulder sostiene que Mateo escribió su Evangelio para una lectura secuencial durante el año eclesial basando sus lecciones en el ciclo festivo judío, no el ciclo sabático. Goulder propone que los sesenta y nueve párrafos marcados en el Códice Alejandrino (importante manuscrito del siglo quinto que contiene todo el Nuevo Testamento) para el texto de Mateo refleja

la idea original del Evangelista. Lucas plantea un problema algo distinto, y Goulder ha argumentado que su Evangelio fue estructurado en lecturas que destacaban el cumplimiento de los textos del Antiguo Testamento, siguiendo un ciclo anual de lecturas de la Torah, más que el ciclo festivo.

Eileen Guilding sugiere que el Evangelio de Juan posee una estructura litúrgica. Al contrario que Carrington y Goulder, ella no propone que las pérícopas Juaninas fuesen proyectadas para lectura en los servicios cristianos, sino que Juan es un comentario cristiano de los textos del Antiguo Testamento del ciclo trienal. El Evangelio de Juan muchas veces menciona, más aún, destaca, festividades judías (2:13; 5:1; 6:4; 7:2; 10:22; 11:55-56; 12:1; 13:1). Además, los comentaristas correlacionan habitualmente la proclamación juanina de Jesús sobre el agua viva (7:37-38) con la ceremonia de verter el agua en la Fiesta de Sukkoth (M. *Sukk.* 4.9), y su afirmación de ser la luz del mundo (8:12) con la iluminación ritual en el Patio de las Mujeres durante la Sukkoth (M. *Sukk.* 5.2-4).

La dificultad con estas teorías es que suponen más conocimiento sobre práctica lectiva judía en el primer siglo d.C. del que la evidencia permite. Esto es particularmente cierto cuando las teorías lectivas se remontan a siglos más antiguos de lo que los eruditos judíos están dispuestos a ir. Las teorías sobre el género litúrgico tienden a ignorar o minimizar algunos puntos críticos. Primero, la evidencia de la influencia del culto de la sinagoga en el culto cristiano primitivo se ha exagerado con frecuencia (según Justino, *Diálogo con Trifo* 10, los cristianos no observaban ni las fiestas judías ni el Sábado judío), y no existen pruebas en el primer siglo de que el Antiguo Testamento se leyese en los oficios religiosos. Segundo, la evidencia de lectura de escritos cristianos en la iglesia primitiva es fragmentaria o tardía (1 Tes. 5:27; Col. 4:16; Ap. 1:3; 22:8; cf. 1 Tim. 4:13; Justino, *1 Apología* 67). No hay testimonios del uso de lecturas *en serie* antes del siglo cuarto. Tercero, la sacrosanta condición, necesaria para la inclusión regular de un libro en la adoración cúltica (como la Torah) hace improbable que los Evangelistas tuviesen la intención de redactar un libro para una *inmediata* sustitución de la Torah. Cuarto, mientras que la teoría del género litúrgico explica (aunque de forma inadecuada) la

estructura episódica de los Evangelios, no justifica el empleo de la vida de Jesús como marco lectivo, ni los elementos dramáticos y temáticos que unifican cada Evangelio.

Literatura Biográfica Antigua

El término «biografía» (griego: *biographia*) como concepto genérico no se acuñó hasta bien entrado el siglo quinto d.C. (Damascio, *Vida de Isidoro* 8). Los escritores griegos usaban *bios* y los romanos *vita* (ambos significan «vida», «modo de vida», o incluso «curso de vida») como designaciones no técnicas de literatura biográfica. Una biografía narra el significado de la vida de una persona famosa (i.e., su carácter y sus logros), opcionalmente enmarcada por una narrativa de orígenes y juventud, por un lado, y la muerte y su profundo significado, por otro. Los especialistas en literatura antigua mediterránea han hecho hincapié en el valor histórico, las fuentes escritas y los oscuros orígenes de la biografía, que con frecuencia ofende las consideraciones literarias, el género, entre otras. Los convencionalismos biográficos greco-romanos e israelo-judíos deben estudiarse por separado, pero eso es más fácil en la teoría que en la práctica. El Judaísmo fue sólo una de las culturas nativas del mundo mediterráneo que tomó mucho más de lo que contribuyó al Helenismo. El historiador judío Josefo escribió su extensa obra *Arqueología Judía* para una audiencia griega, describiendo figuras como Saulo y Salomón con convencionalismos biográficos helenísticos. La *Vida de Moisés de Filón es realmente una biografía elogiosa, dispuesta de forma particular bajo los títulos de rey, legislador, sumo sacerdote y profeta.*

Además de las complicaciones de la asimilación cultural, existen cuatro rasgos de litertura biográfica antigua que difieren notablemente de la biografía moderna. (1) Las necrológicas fueron importantes en el desarrollo de la biografía antigua. En los cantos fúnebres de Grecia y Roma, los panegíricos y epitafios proporcionaban bosquejos de las vidas de las personas. En Egipto, las inscripciones biográficas se grababan en las tumbas de los altos oficiales del tercer milenio a.C. al período romano. En epitafios del este y del oeste, el difunto habla a la posteridad

en primera persona. Sin embargo, en Israel la «biografía» se anticipa en memorias de visiones proféticas y en colecciones de leyendas proféticas, pero sólo en una fase posterior en el testamento en el lecho de muerte. (2) Los antiguos tipos de literatura biográfica, como muchos otros géneros narrativos, tienden a ser complejos, o simbióticos, sirviendo de marco literario a una diversidad de formas más breves (anécdotas, máximas, discursos y documentos). En la tradición greco-romana, la biografía adoptaba generalmente la forma de textos autónomos, en tanto que en la tradición judía, la literatura biográfica tendía a ser usada como insertos episódicos en textos narrativos más complejos. (3) Las antiguas biografías se centran en la vida pública del individuo y destacan las fases de la vida profesional. (4) En la antigua biografía, las personas se estilizan como *tipos*, no se les describe en cuanto a su particularidad o individualidad histórica. A menudo se considera que la aparición de escritos biográficos en el mundo antiguo refleja un progresivo individualismo. Sin hacer caso de los méritos de esta opinión, debe hacerse hincapié en que el «individualismo» se percibía entonces de diferente manera que ahora. Para entender la biografía antigua, se debe ser consciente de los conceptos antiguos de personalidad. Hoy se supone que la conducta humana sólo puede entenderse en términos psicológicos. En el desarrollo de la personalidad individual, los factores genéticos y ambientales interactúan desde la infancia hasta la edad adulta, siendo la infancia el período más crucial. En el mundo antiguo, al igual que en algunas culturas modernas del tercer mundo, la gente era definida por los grupos a los que pertenecía. Los factores psicológicos eran insignificantes como explicaciones de la conducta humana. La personalidad humana era considerada fija e inamovible como los grupos sociales y de parentesco, fuentes primarias de identidad. La buena gente que se hacía mala, no había «cambiado», simplemente se había desenmascarado (Livio 3.36.1-2). Los romanos, por ejemplo, creían que cada nacionalidad tenía su propio e indeleble carácter (Quintiliano 5.10.24); estereotipaban a los griegos como perezosos, veleidosos, mentirosos, tontos e ineptos (Cicerón usa la mayor parte de estos estereotipos raciales en *A Favor de Flaco* 10, 14, 42, 62-63). La biografía moderna se interesa esencialmente en la

evolución de la personalidad y el marco cronológico en el que ocurre. Los antiguos, con su concepción estática de la personalidad, rara vez expresan interés en tal suerte de desarrollo. Además, la cronología para los antiguos funcionaba principalmente para organizar los hechos externos de la vida de una persona, no como justificación de conducta. Los antiguos aprobaban al «individuo» que representaba normas y valores de grupo; los occidentales modernos valoran a aquellos que destacan de la multitud.

Literatura Biográfica Greco-Romana

La biografía es un género específico de literatura histórica greco-romana con amplios rasgos genéricos. La biografía puede ser definida como una *discreta prosa narrativa dedicada de manera exclusiva a la descripción de la vida entera de una persona en particular percibida como histórica*. Nunca alcanzó una forma fija, pero siguió desarrollándose desde tiempos antiguos hasta los modernos. Los textos biográficos e históricos son difíciles de describir de forma genérica, principalmente porque son géneros complejos. En tanto que la biografía griega tiene raíces en el siglo quinto a.C. (e.g., secciones biográficas en Herodoto; colecciones de refranes de hombres sabios y filósofos), las primeras biografías que han llegado hasta nuestros días son productos del siglo cuarto: *Evágoras* de Isócrates y *Agesilao, Memorabilia,* y *Educación de Ciro*, de Jenofonte (las dos primeras son alabanzas en prosa según el modelo de panegíricos poéticos; las dos últimas mezclan realidad y ficción). No se han conservado biografías de los siglos tercero y segundo, salvo algunos fragmentos de papiro de la *Vida de Eurípides*, de Satiro, escrita (sorprendentemente) en forma de diálogo (P. Oxy. 1176). Algunas biografías del escritor romano Cornelio Nepo se han conservado (primer siglo a.C.). Existen biografías de los siglos primero al cuarto d.C. que han llegado hasta nosotros, por Plutarco, Suetonio, Luciano, Diógenes Laercio, Filóstrato, Porfirio y Jámblico, así como las veinticinco novelescas biografías imperiales, *Historia Augusta* (395 d.C. aprox.). Entre las biografías anónimas que reflejan gustos populares está la de Segundo

el Filósofo Silencioso y *Vida de Esopo*. Además, hay numerosas vidas de poetas anónimos (incluso seudónimos), la mayor parte muy breves, enormemente novelescas, bosquejos basados en conclusiones de las obras literarias mismas y que frecuentemente se pretendió usar como introducción a las obras del autor (e.g., *Vida de Píndaro*, P. Oxy.2438; Seudo-Hesíodo, *Vida de Homero*).

Biografía e Historia

A Herodoto se le ha llamado, de manera no del todo acertada, padre de la biografía (además de su más indudable reputación como padre de la historia), pues la descripción de personajes fue importante para su concepción de la historia. Tucídides (que normalmente excluye todo detalle biográfico de su narrativa) incluyó unas cuantas disgresiones «biográficas» (e.g. 1.126.3-12 sobre Quilón; 1.128-134 sobre Pausanias; 1.138 sobre Temístocles), y Jenofonte incluyó unos cuantos epílogos «biográficos» en su *Anábasis* (e.g. 1.9 sobre Ciro). Con todo, estos esbozos biográficos se subordinan claramente a los intereses históricos suprapersonales de estos autores. Ocasionalmente los escritores griegos y romanos distinguen teóricamente biografía de historia en cuanto a contenido (Polibio 10.21.5-8; Plutarco, *Alejandro* 1.1-3; *Nicias* 1.5; Cornelio Nepo, *Pelópidas* 1.1), En los períodos helenístico y romano, el carácter era un ingrediente importante de la historiografía; en la biografía, los logros de una persona ilustran su carácter, en tanto que en la historia, los logros son parte de un marco histórico más amplio. Para Polibio, el panegírico (i.e., discurso o escrito en alabanza de una persona) era propiamente apologístico en la alabanza del carácter y logros de las personas (i.e. idealizándolas), en tanto que la historia era más pragmática y objetiva. Plutarco y Nepo no querían escribir relatos *completos* de los hechos de sus súbditos (eso sería historia), sino que deseaban destacar selectivamente los dichos que revelaran carácter (lo cual es biografía). Plutarco sugiere que lo trivial (el hecho insignificante, el comentario casual) revela carácter, aunque tal material no sería el adecuado para una historiografía. Cuando Jenofonte usa una anécdota sobre Terá-

menes en un relato histórico, se siente inquieto por su propiedad genérica (*Hellenica* 2.3.56). Después de todo, sí que habló en dos ocasiones de la vida de Agesilao, apologéticamente, en la biografía de *Agesilao*, e históricamente en *Hellenica* 3-6.

Sin embargo, las diferencias entre historia y biografía eran más teóricas que prácticas. Durante el último período helenístico, historia y biografía se movieron hacia una unión más estrecha y con creciente énfasis sobre el carácter en la historiografía. La biografía e historia se hicieron cada vez más difíciles de distinguir; el encomio podía impregnar, y de hecho las impregnaba, a ambas. Dionisio de Halicarnaso (retórico, historiador y anticuario) consideró apropiado incluir discusiones sobre la vida (*bios*) de figuras públicas llenas de virtudes y vicios además de sus logros públicos (5.48.2-4 sobre Publicola; 8.60-62 sobre Coriolano). Diodoro consideraba que los historiadores debían incluir los hechos de estados o reyes que «son plenos en sí mismos de principio a fin» (16.1). Esto podía incluso significar la inclusión de leyendas sobre el nacimiento (cf. su tratamiento del tirano de Siracusa, Agatocles, 19.2.1-7, siglo cuarto a.C.). Desde el punto de vista biográfico, Plutarco dependió de historiadores para la mayor parte de su información biográfica y pudo usar una «disgresión» (*ekbole* o *parekbasis*, términos historiográficos técnicos, cf. Tucídides 1.97.1; Polibio 1.15.13; Plutarco, *Moralia* 855D), que él sabía eran apropiadas sólo para la historia (*Dion* 21). La historiografía patriótica romana que denigraba a otras naciones le amargaba la vida a Josefo (*Guerra Judía* 1.7) y era peyorativamente etiquetado por Luciano como «encomio» (*Cómo Escribir Historia* 7). Prácticamente toda la historia greco-romana fue escrita bajo la fuerte influencia de la retórica. La forma dominante de oratoria era la declamación en la que predominaba la retórica epidíctica con sus tendencias panegíricas. Estos ejemplos (que podrían ser muchos más) revelan que ni la historia ni la biografía estaban constreñidas por estáticos cánones literarios.

Biografía y Retórica

La representación del carácter (*prosōpopoiia* o *ēthopoiia*) era convencional para ejercicios retóricos elementales (*progymnasmata*) y ejercicios avanzados (*melete*, o declamación, i.e.

un discurso completo). Los discursos jurídicos compuestos por un escritor fantasma tenían, para ser convincentes, que reflejar el carácter del orador (bien fuese un viejo, un joven, un rico, un pobre, etc.). Aristóteles da ejemplos de cómo hacer esquemas verbales de carácter y correlacionarlos con emociones particulares como la ira, lástima, indignación, deseo, etc. (*Retórica* 2.12-14). (A propósito, en estas secciones Aristóteles emplea un estilo paratáctico, i.e., el uso de «y» para enlazar cláusulas, una característica de tres de los cuatro Evangelios.) En los ejercicios escolares, el estudiante tendría que hablar como un famoso personaje histórico o mítico en situaciones críticas, e.g. Andrómaco o Héctor. Teofrasto, alumno y sucesor de Aristóteles, escribió *Caracteres*, una serie de dibujos paratácticos en miniatura, o notas (*hypomnemata*), sobre treinta defectos característicos personificados (e.g. Estupidez, Locuacidad, Adulación). Puesto que los biógrafos, al igual que los anticuarios e historiadores, eran principalmente educados en retórica, esa es la fuente de sus habilidades para la descripción de caracteres, habilidades más relacionadas con la credibilidad que con la verdad.

Tipos de Biografía

De acuerdo con Friedrich Leo, la biografía plutarquiana se originó con los primeros peripatéticos (seguidores de Aristóteles) y adoptó la forma de una extensa narrativa con ambiciones literarias, ordenada cronológicamente, adecuada para describir a estadistas, generales y filósofos. La otra variedad de biografía tuvo su origen en los humanistas alejandrinos bajo la influencia aristotélica. Particularmente adecuados para escritores y artistas, esta clase carecía de pretensiones artísticas, y contenía sistemáticamente dispuesto el relato sobre una persona y sus realizaciones (Suetonio, Diógenes Laercio).

Esta doble distinción puede encontrarse también en textos antiguos. Es implícito en el panegírico de Jenofonte *Agesilao*, cuya primera parte (1-2) es un relato cronológico de sus hazañas, en tanto que la segunda es un relato sistemático de sus virtudes. Este modelo se halla también en los epitafios de antiguos dig-

natarios egipcios, de los que la primera parte es una descripción (en primera persona) de la vida del difunto en forma de cumplimiento de idealistas normas de conducta, en tanto que la segunda parte ofrece una idea general de la vida de la persona. Quintiliano distingue explícitamente entre dos enfoques básicos del encomio o panegírico (equivalente de la oratoria en la biografía), cronológico y temático (3.7.10-18). El relato cronológico empezó con temas tales como nacimiento, padres, ancestros, y profecías prenatales, mientras que la alabanza de la persona en sí se basaba en el carácter, rasgos físicos y circunstancias externas. En este marco, las palabras y los hechos pueden constituir la base del elogio. El enfoque temático, por otro lado, se centraba en diversas virtudes como el valor, la justicia y el control de sí mismo, tal como lo ilustran los hechos. La biografía plutarquiana se desarrolló a partir de la historiografía helenística (con su énfasis en el tratamiento cronológico de asuntos políticos y militares), mientras que el otro tipo era una aplicación del enfoque temático de los anticuarios, o «enciclopedistas» (que incluyen todo desde costumbres y ceremonias hasta nombres de personas y lugares). Los títulos de muchas de las obras perdidas de Suetonio sugiere que él mismo fue un anticuario (e.g. *Ludicra historia*, sobre juegos y festivales romanos, y *De variis rebus*, «*Sobre Varias Cosas*», un título abarcalotodo, si es que alguna vez ha existido). Sin embargo, no se trata de dos géneros biográficos distintos, sino de dos variables complementarias dentro de la biografía greco-romana.

Rasgos Genéricos

La diversidad y complejidad de la literatura biográfica greco-romana requiere otro enfoque. Más que proponer otra tipología imperfecta, consideraremos cada aspecto genérico de la biografía greco-romana (i.e. contenido, forma y función) por lo que se refiere a sus componentes primarios y secundarios. La biografía greco-romana es un género único que manifiesta una gran variedad. Los biógrafos se enfrentaron a muchos elementos obligatorios, cada uno de los cuales daba opción a una alternativa en todo un espectro de posibilidades, dependiendo del tema

central o contenido (i.e., el *tipo* específico del individuo a describir), la forma (i.e., la naturaleza de la evidencia disponible), y la función (i.e., el propósito del autor).

Contenido

El rasgo más característico de la biografía y el que le permite ser clasificada en varios subtipos es el tema mismo, i.e., el *contenido* de la biografía greco-romana. En tanto que el contenido puede ser descrito de forma abstracta como una narración de la estilizada vida y significado de una variedad de tipos públicos de personalidades (opcionalmente enmarcados por detalles relacionados a sus orígenes y juventud y después por la muerte y el significado profundo), la importancia del *tipo* es sugerida por el hecho de que grupos de biografías fueron escritas sobre tipos particulares, e.g. estadistas (Plutarco), filósofos (Diógenes Laercio), emperadores, figuras literarias, oradores (Suetonio). El tipo particular del sujeto elegido determinaba en gran manera los topoi empleados para hacer que el individuo fuese descrito conforme al tipo. La presentación estilizada del sujeto biográfico tiene dos aspectos relacionados; un cometido social encasillado y las virtudes y/o vicios estereotipados asociados con ese cometido. Destacaron dos tipos de «héroes» en las biografías greco-romanas, los hombres públicos (buenos ciudadanos) que vivían dentro de, y muchas veces controlaban, las estructuras de la sociedad, y los filósofos que vivían fuera de esas estructuras. Estos últimos se constituyeron en modelos cada vez más importantes en la más reciente antiguedad. Y como estos sujetos de biografía eran conceptualizados con respecto a los tipos ideales (e.g. monarcas, estadistas, generales, filósofos, poetas, oradores) el grupo de rasgos estereotipados asociados con cada tipo ideal, constituían un tema o *topos*. Esto sugiere otro vínculo entre biografía e historia: los rasgos convencionales que constituyen el *topos* de un rey o general ideal, por ejemplo, se usan tanto en la historia como en la biografía. En la *Hellenica*, por ejemplo, Jenofonte mide a los generales por los *topoi* asociados al jefe militar ideal: se gana y mantiene la lealtad de las tropas; las alimenta, cuida y paga; comparte su herencia; es

afable y accesible, un ejemplo físico y moral, un orador convincente, un estratega experto. Jenofonte emplea estos *topoi* al esbozar las carreras militares de Hermócrates, Agesilao, Teleucias, Ifícrates y Jasón. En último término, la breve caracterización de Temístocles, extraída de Tucídides (1.138-1-3), los mismos *topoi* describen a Alejandro en la obra de Arriano, *Anabasis* 7.27, obra en la que se funden la historia encomiástica y la biografía.

El filósofo como hombre santo fue un tipo ideal importante que se convirtió en sujeto biográfico popular al final de la antiguedad. Los griegos asumieron siempre la proximidad de la sabiduría y de la deidad. Pitágoras y Platón, de forma completamente natural, se convirtieron en hombres divinos prototípicos al final de los períodos helenístico y romano. Seis biografías de Platón han llegado hasta nosotros, de las cuales la que mejor se conoce se halla en Diógenes Laercio 3.1-47. Aristóteles fue considerablemente menos ilustre que Platón en la antiguedad. De las doce vidas que se han conservado (dos en sirio; cuatro en árabe; cinco en griego, una en latín), la de Diógenes Laercio (5.1-37) es la más famosa. Antes del siglo segundo d.C. la filosofía se había convertido en una empresa religiosa. Entre las biografías que tratan de sabios santos (todas escritas durante los siglos tercero y cuarto d.C.) se encuentran (1) La *Vida de Apolonio* de Filóstrato; (2) la *Vida de Pitágoras*, de Porfirio; (3) la *Vida de Plotino* ; (4) La *Vida de Pitágoras*, de Jámblico; y (5) la «Vida de Orígenes» de Eusebio, *Historia Eclesiástica* 6. Patricia Cox, que ha investigado minuciosamente este tipo de biografía, propone dos paradigmas biográficos esenciales: hombres santos considerados como dioses o hijos de dioses (nos. 1, 2 y 4) y los que eran tan sólo semejantes a dioses (nos. 3 y 5). Ambos tipos eran dechados de sabiduría y seguían estilos de vida ascética. A los sabios del primer tipo se les adjudicaban historias de milagros desde su nacimiento (que confirmaban su origen divino), se les describía como taumaturgos (que confirmaba su rango divino) y debido a su singularidad, eran incomprendidos igualmente por amigos y enemigos. Ninguno de estos rasgos caracterizan al segundo tipo.

El contenido, al igual que la forma y la función, se sometían a las normas o convencionalismos tradicionales del género bio-

gráfico. Estas normas representaban una serie de *opciones* jerárquicas, presentando cada selección otro nivel de alternativas, pero de nuevo aquí las opciones deben hacerse siguiendo una gama de posibilidades: (1) del *hecho* a la *ficción*, (2) de lo *serio* a lo *cómico*, (3) de la *alabanza* a la *culpa*, (4) de lo *didáctico*, a lo divertido, y (5) de la *aprobación* a la *desaprobación* .

Forma

Gran parte de las antiguas biografías se escribieron con pretensiones literarias y reflejan un nivel estilístico convenientemente elevado, e.g. el uso de sintaxis y vocabulario adecuado y las complicadas frases del estilo periódico. La estructura formal de la biografía greco-romana consiste fundamentalmente en un marco cronológico proporcionado por la vida de una persona (verdadero en las vidas de Suetonio y Plutarco), ampliado por anécdotas, máximas, discursos y documentos. La «Anécdota» (el término griego *anekdotos* significa «inédito») es un término general que incluye lo que los griegos llamaban *chreiai* («anécdotas»), *gnōmai* («máximas»), *apomnēmoneumata* («reminiscencias»), y novelas (i.e. breves historias genéricamente relacionadas con chreiai). Puesto que los antiguos consideraban las acciones y palabras de una persona como revelaciones de carácter (cf. Jenofonte, *Memorabilia* 1.1.20), las colecciones de chreiai (i.e., palabras y hechos del sabio), tuvieron una función fundamentalmente biográfica a partir del siglo quinto a.C. Las biografías podían inspirarse en el material de tales colecciones. Sin embargo, los refranes de Platón no circularon en colecciones independientes sino que fueron transmitidos individualmente en las fuentes literarias. Las *gnōmologia* (colecciones de máximas) fueron extractadas posteriormente (siglo quinto d.C.) de las vidas de Platón. Algunas biografías eran completamente ficticias, fabricadas a partir de deducciones basadas en chreiai (tal como la Vida de Heráclito en Diógenes Laercio 9.1-17). Otras eran colecciones de chreiai enmarcadas por convencionaismos biográficos (*Demonax* de Luciano). En el caso de Platón, las 148 anécdotas que se conservan (144 en las vidas de Platón que han llegado hasta nosotros) son extrapolaciones ficticias de los es-

critos de Platón formulados para glorificar o vilipendiar a Platón. Las chreiai eran transferibles. Un intercambio entre Diógenes y Aristipo se cuenta en Metrocles y Teodoro (Diógenes Laercio 2.68, 102); una historia sobre Tales por Hermipo, también se cuenta de Sócrates (Diógenes Laercio 1.33). Una anécdota de los Samianos contada por Herodoto (3.46) es subsiguientemente aplicada a los Quianos por Sexto Empirico (*Contra los Maestros* 2.25).

En el área de la *forma*, un biógrafo tenía al menos cuatro opciones (las dos últimas son involuntarias porque dependen del nivel social), cada una con un espectro de posibilidades: (1) desde *narrativa continua* a *narrativa episódica*, (2) desde *narración cronológica* a *exposición temática*, (3) desde *dicción elevada* a *dicción popular*, y (4) desde estilo periódico (con frases complicadas) a *estilo paratáctico* (con frases sencillas). El estilo continuo era característico de la historiografía (a pesar del uso de disgresiones), en tanto que el episódico tipifica otros tipos de narrativa (etnografía, antiguedades, novelas). La organización cronológica caracterizaba a la historia política y militar, en tanto que la organización temática se fomentaba en las clases de textos que se acaban de mencionar. El estilo y la dicción eran alternativas que dependían del nivel social del autor.

Función

La biografía greco-romana tiene funciones a la vez obvias y latentes. Entre las funciones manifiestas o conscientes, la demostrativa (epidíctica) es quizás la más común, aunque con ella las biografías pueden mezclar elementos deliberativos y legales. La retórica epidíctica, limitada generalmente a alabar o culpar, es de hecho una categoría más amplia, esencialmente preocupada por convencer a una audiencia para que adopte o mantenga un determinado punto de vista en el *presente*. La retórica deliberativa se usa para persuadir a una audiencia a que lleve a cabo algún tipo de acción *futura* en tanto que la retórica legal emplea estrategias de defensa o acusación para convencer a una audiencia de tomar una decisión sobre hechos o circunstancias *pasadas*. Las funciones inconscientes de la biografía

greco-romana entrañan la legitimación histórica (o descrédito) de un sistema de creencias/valores sociales personificados en el sujeto de la biografía.

En el mundo antiguo la biografía era un poderoso instrumento de propaganda. Teniendo en cuenta la antigua opinión sobre el significado de ciertos individuos prominentes (tales como fundadores o progenitores), la biografía se adaptaba idealmente a una crítica directa o indirecta, o al apoyo de un orden establecido. Catón el Joven (95-46 a.C.) fue una de esas figuras. Se constituyó en símbolo ideológico de las virtudes de la Roma Republicana, y se convirtió en foco de una guerra propagandística, en panfletos elogiosos sobre él por Cicerón, Bruto, Fadio Galo y Munacio Rufo, y hostiles por Julio César, Aulio Hircio, y Augusto (desaparecidos todos). La descripción positiva en la *Eneida* de Virgilio y la *Odisea* de Horacio se convirtió en modelo para autores posteriores.

En el mundo griego, Sócrates era una imagen de propaganda especialmente significativa, no para un sistema político (como lo fue Catón el Joven), sino para los sistemas filosóficos de las contendientes escuelas socráticas de pensamiento. El Sócrates de Jenofonte se presenta en varios escritos, *Apología de Sócrates, Symposium, Memorabilia* (una defensa de Sócrates en estilo legal), y *Oeconomicus*, mientras que el Sócrates platónico es el sujeto de la *Apología* (autobiografía en forma de novela), el *Symposium* y más de una docena de diálogos en los que predominantemente figura Sócrates. Además está el Sócrates de Aristófanes y Aristóteles, formando un total de cuatro primitivas imágenes-mito de Sócrates. Cada «Sócrates» es una figura compuesta que consta de las diversas opiniones de cada autor que se legitiman por su proyección sobre el Sócrates histórico.

Las biografías greco-romanas contienen a menudo una función ilustrativa o didáctica, presentando al sujeto como paradigma de virtud. Muchas biografías griegas son, por tanto, *encomiásticas*, i.e. el sujeto es alabado en cuanto a su conformidad con modelos ideales de virtud. Autor y audiencia se interesaban más en el sujeto como ejemplo moral y personificación de virtudes profesionalmente adecuadas que en su particularidad histórica. En la composición biográfica e histórica griega existía una constante tensión entre la descripción histórica y la des-

cripción paradigmática de personas. Los biógrafos greco-romanos suponían que las acciones revelaban carácter (Plutarco, *Alejandro* 1.1-3; *Pompeyo* 8.6), dando ejemplo de virtud (*arete*), vicio (*kakia*), o una combinación de ambos. Plutarco eligió a estadistas y jefes militares como sujetos para sus vidas paralelas por sus ejemplares virtudes, aunque dos sujetos, Demetrio y Antonio, eran ejemplos negativos. Suetonio inauguró la biografía imperial, un subtipo de biografía greco-romana anticipada por Tácito. Sus sujetos presentaban restricciones inevitables. Describía a los emperadores en cuanto a sus virtudes y vicios, correlacionando carácter con fisonomía (eres lo que aparentas). Obvia decir que muchos emperadores fueron modelos negativos.

Literatura «Biográfica» Israelo-Judía

Pocos estudios sobre el Antiguo Testamento y literatura judía postbíblica consideran el término «biografía» como categoría literaria útil. Es verdad que la «biografía» en el sentido de forma literaria *independiente*, que narra los logros e importancia de una persona desde el nacimiento hasta la muerte, es muy rara. Pero allí no acaba. Puesto que el cristianismo primitivo empezó como movimiento de renovación religiosa dentro del Judaísmo, y sólo de forma gradual se forjó una identidad independiente, muchos han propuesto que los antecedentes de la forma del Evangelio residen en la literatura israelo-judía.

El Carácter en la Narrativa Israelo-Judía

Un ejemplo de la *narrativa unificada*, un tipo de narrativa rara vez hallado en la literatura israelo-judía (denominada «cuento corto» como crítica de forma), se halla en estructuras tan breves, independientes y dramáticas como Ruth, Ester y Jonás dentro del canon (cf. Dan. 1-6), y Judit, Tobías y las versiones ampliadas de Ester y Daniel en la Septuaginta. Como muchos episodios de Génesis-2 Reyes, estas composiciones se centran en las aventuras de un protagonista principal. Con todo, al con-

trario que ellas, circularon independientemente y muestran una estructura dramática.

La narración episódica, que refleja el estilo paratáctico de prosa bíblica, domina la Torah (de Génesis a Deuteronomio) y los Anteriores Profetas (de Josué a 2 Reyes). La categoría crítica de forma que corresponde estrechamente con el tipo de narrativa episódica es la «saga», que es en sí misma episódica y puede incorporar otras formas literarias tales como el cuento, la novela, la leyenda, la historia, el informe, la fábula, etiología y mito. En tanto que la secuencia narrativa que se extiende desde el Génesis hasta 2 Reyes (el Eneateuco) no está unificado en cuanto a trama o acción, en cambio los distintos episodios dentro de ese marco sí lo están. Además, estos episodios son a menudo (aunque muchas veces de forma ilógica) dominados por un interés «biográfico». Las narrativas patriarcales son sucesivamente dominadas por Abraham (Gen. 12-25), Jacob (Gen. 25-36) y José (Gen. 37-50), en tanto que el resto del Pentateuco (Éxodo a Deuteronomio) está dominado por la figura de Moisés y enmarcada por relatos de su nacimiento y muerte. Josué es el personaje central del libro que lleva su nombre, mientras varios jefes carismáticos aparecen de forma sobresaliente en el libro de los Jueces. Este sentido biográfico sigue a través de los libros de Samuel y los Reyes, cuando el ciclo Elías-Eliseo (anticipando tendencias posteriores a destacar las vidas de profetas) contiene numerosos paralelos a los Evangelios canónicos tanto en forma como en contenido (ver más abajo). Este estilo episódico de composición histórica halló continuidad en el canon hebreo en la obra de las Crónicas (1 y 2 Crónicas, Esdras, Nehemías) así como en el postcanónico 1 Macabeos. La misma técnica episódica se manifiesta en la llamada recomposición midráshica de la historia Israelita en Jubileos, y en *Arqueología Judía* de Josefo.

El interés biográfico en las figuras proféticas de Génesis-2 Reyes caracteriza también porciones de los Ultimos Profetas (de Isaias a Malaquías), en los que las colecciones de oráculos se enmarcan o destacan a menudo por episodios de las vidas de los profetas a los que se les atribuían los oráculos o colecciones de oráculos. Esta oscilación entre narración y oráculo impregna a los Ultimos Profetas.

Los personajes descritos en las narrativas históricas de la Biblia (en particular de Josué a 2 Reyes) son principalmente jefes del pueblo en la capacidad de líderes carismáticos, profetas y reyes. El concepto israelita de los jefes nacionales los contempla como portadores de mandatos divinos, uno detrás de otro, a través de la historia mediante un plan providencial. La historia de la nación es inseparable de la historia de sus jefes. No obstante, al contrario que los historiadores romanos, que adulaban a los emperadores contemporáneos con historias encomiásticas, los historiadores israelitas describían a sus jefes con más objetividad, sin duda porque eran figuras del pasado. Pero en realidad no se trata de una biografía, en comparación con sus análogos greco-romanos.

Los que se inclinan por un modelo del Antiguo Testamento como ideal(es) literario(s) para los Evangelios, se centran generalmente en los relatos de Moisés en el Pentateuco, o en el ciclo Elías-Eliseo. Antes de considerar estas posibilidades, describiremos primero un tipo de solución más genérica al problema.

La Biografía Ideal» en el Antiguo Testamento

Klaus Baltzer ha identificado recientemente una forma literaria del Antiguo Testamento (usando material comparativo de Mari y Egipto) que califica de «biografía ideal». El oficio y función del sujeto son de importancia esencial en esta forma, y manifiesta poco o ningún interés en su personalidad. Como ejemplos de la biografía ideal: la breve biografía titular de David (2 Sam. 23:1-7, muy parecida a los epitafios biográficos de los visires egipcios), la más extensa biografía narrativa de Gedeón (Jueces 6-8), y la biografía de Moisés (de Éxodo 2 a Deuteronomio 34), con muchos topoi constitutivos.

Baltzer sostiene específicamente que los Evangelios comparten el género de la «biografía ideal». Marcos empieza con un anuncio de instalación (el bautismo de Jesús, Mc. 1:9-11), que contiene una referencia a tiempo y lugar (1:9), una fórmula de instalación («Tú eres mi hijo muy amado», v. 11), y un llamado («en tí me complazco», v. 11). Las palabras y hechos

de Jesús constituyen la más extensa biografía. Los exorcismos pueden ser un equivalente del *topos* de «garantía de paz», y la limpieza del Templo encaja con el *topos* de la restauración de la pureza de culto.

Las Historias de Moisés como Paradigmas Literarios

Moisés, en la opinión judía, destaca sobre todas las demás figuras de la historia israelo-judía. La figura de Moisés influyó en las presentaciones y opiniones primitivas cristianas de Jesús de dos maneras principalmente, como paradigma en la presentación de Jesús como un nuevo Moisés (modelo hallado en el Evangelio de Mateo), y como medio de conceptualizar a Jesús como el profeta mosaico escatológico, un modelo que se refleja en el Cuarto Evangelio. Con todo, la cuestión más importante no es si se describió a Jesús usando metáforas mosaicas, o si la expectativa del antiguo Segundo Templo de un profeta escatológico como Moisés se usó para conceptualizar el significado de Jesús, sino si el *marco literario* de la historia de Moisés en el Pentateuco influyó en la conformación de los rasgos genéricos de los Evangelios como literatura.

El problema esencial al relacionar los Evangelios con tipos literarios antecedentes, de acuerdo con Meredith Kline, es la presencia de dos tipos diferentes de material yuxtapuestos en los Evangelios, discurso docente y narrativa histórica. Kline tiene razón lógicamente en que el Éxodo muestra una combinación de tradición narrativa y de refranes en una forma no enteramente distinta de los Evangelios. Con todo, considerar el comienzo de una alianza como el centro de gravedad en los Evangelios como hace Kline, es como comprimirlos en un molde en el que no encajan.

Por otro lado, si examinamos (al contrario que Kline) el complejo total de tradiciones y leyendas de Moisés desde el Éxodo hasta el Deuteronomio, emergen ciertas semejanzas significativas con los Evangelios que no se pueden echar por tierra tan simplemente. Primero, la vida completa de Moisés desde el nacimiento hasta su muerte enmarca los libros del Éxodo hasta el Deuteronomio. Además, Moisés niño es salvado de forma

milagrosa de la destrucción pretendida por el Faraón, y más tarde como adulto debe huír hacia Madián para escapar de la muerte (Éx. 1-4). En Mateo, Jesús es salvado de los asesinos designios de Herodes cuando sus padres huyen a Egipto tras una advertencia divina (Mt. 2). Nuevamente, la muerte de Moisés es un asunto misterioso que posteriormente es transformado en una tradición de asunción. El marco narrativo de Éxodo a Deuteronomio es esencialmente una narrativa de viajes que empiezan en Egipto y concluyen en la parte oriental del Jordán.

Con todo y a pesar de los paralelos que se acaban de mencionar, el sentido de la versión final del Pentateuco reunida por los autores es *la presentación y explicación de la Torah*, a la que la vida de Moisés es esencialmente tangencial. Como Jesús, Moisés hace milagros (e.g. las diez plagas de Éx. 7-12), pero los rasgos genéricos básicos de Éxodo a Deuteronomio son esencialmente distintos a los de los Evangelios, aunque en ambos se da el proceso de embellecimiento e idealización legendaria. Mientras que los paralelos entre la vida de Moisés y la vida de Jesús (particularmente en Mateo) son llamativos a primera vista, los paralelos con otros ciclos de héroes con los que no tienen relación genérica, reducen considerablemente su significado.

El Ciclo Elías-Eliseo y los Evangelios

El ciclo de Elías en los libros de los Reyes consta de seis narrativas episódicas (1 Reyes 17-19, 21; 2 Reyes 1:1-17), a las que se añadieron seis anécdotas, mientras que el ciclo de Eliseo se encuentra en 2 Reyes 2; 3:4-27, 4:1-8, 15; 9:1-10; 13:14-21). Designar a estos ciclos originalmente independientes como ciclo Elías-Eliseo sugiere que en el judaísmo primitivo estas figuras se fusionaron en la tradición popular. Como en el caso de Moisés, Elías (= Eliseo) funcionó como figura paradigmática en las conceptualizaciones cristianas primitivas de Jesús. Las tradiciones populares sobre el *redivivus* del Elías escatológico se consideraban cumplidas en Jesús de Nazaret. El regreso del profeta Elías fue una forma popular de expectativa de un profeta escatológico venidero, una noción que fue fomentada por el párrafo final de los Ultimos Profetas (Mal. 4:5s.).

La antigua expectativa judía de un Elías que volvía, se basaba en la tradición de que había sido llevado vivo al cielo en un torbellino (2 Reyes 2:9-12; Eccles. 48:9, 12a; 1 Enoch 89.52; 1 Mac. 2:58). Antes del mismo tiempo que Jesús, Elías había llegado a ser considerado el precursor del Mesías (Mc. 9:11; 1 Enoch 90.31; Justino, *Diálogo con Trifo*, 8.3s.; 49.1; 110.1).

Algunos elementos en la tradición de los Evangelios sugiere que Jesús era considerado por algunos de sus contemporáneos como el Elías escatológico (Mc. 6:14s.; 8; 28; Jn. 1:19-21). J. Louis Martyn ha sostenido durante mucho tiempo que una de las fuentes del Cuarto Evangelio conceptualizó a Jesús como el Elías escatológico. Sin embargo, la primitiva identificación de Juan el Bautista como el Elías escatológico que sirvió como precursor del Mesías Jesús, hizo que la más antigua conceptualización de Jesús como Elías inherentemente problemática de modo que se suprimió la identificación.

Raymond Brown sugiere que una tipología de Eliseo ejerció influencia de forma en las narrativas Evangélicas. No deja de insistir en: (1) A Eliseo se le describe viajando por todo el Reino del Norte (Sunem, Guilgal, Jericó, Dotán), un paralelo al ministerio peripatético de Jesús. (2) En tanto que Elias y Eliseo proporcionan paralelos de la clase de milagros atribuidos a Jesús, se atribuyeron a Eliseo el doble de milagros atribuídos a Elias. (3) Los paralelos específicos entre los milagros de Jesús y los de Eliseo incluyen los siguientes: (a) La milagrosa cura de lepra por Jesús (Mc. 1:40-45 y paralelos; Mateo 11:4-5; Lc. 7:21-22; cf. 17:11-19) se comparan con la cura de Naamán el Sirio por Eliseo (2 Reyes 5). (b) La multiplicación de los panes de Jesús (Mc. 6:30-44; 8:1-10 y paralelos; Jn. 6:1-15) se parece a la multiplicación de Eliseo de veinte panes para cien hombres (2 Reyes 4:42-44), incluyendo adornos tales como el uso de panes de cebada, la presencia de un niño en la escena, y la objeción a que con tan poco no se podía alimentar a tantos. (c) La resurrección del joven de Nain (Lc. 7:11-17) se parece a la reanimación de Elías del hijo de la Viuda de Sarepta (1 Reyes 17:17-24) y la resurrección por Eliseo del hijo de la Sunamita (2 Reyes 4:18-37). Además, Brown observa que hay muchos elementos en los milagros de Jesús que no tienen paralelo en las historias de Eliseo (exorcismos, curaciones de ciegos y pa-

ralíticos), al igual que algunos rasgos de las historias de Eliseo no tiene paralelo en los Evangelios (el hacha flotante, la purificación del agua de Jericó, el éxtasis inducido de Eliseo, etc.). En conclusión, Brown discute la reciente investigación que sugiere que una aretalogía (colección de historias de milagros que muestra que diversas figuras eran de hecho «hombres divinos») se prefijó antes de la narrativa de la pasión por Marcos para oponerse a una opinión incorrecta de Jesús como hacedor de milagros. Brown propone que la concepción cristiana primitiva de Jesús como profeta escatológico que realizaba maravillas tiene un modelo más apropiado en el ciclo de milagros de Eliseo que en las aretalogías greco-romanas. Sugiere también que la historia de Jeremías es también oportuna, ya que incluye oráculos poéticos relacionados con una biografía en prosa de un profeta cuya vida empezó con una divina llamada y concluyó con su sufrimiento y virtual martirio.

Tradiciones Biográficas Post-bíblicas

El interés «biográfico» en grandes figuras proféticas del pasado de Israel hallaron renovada expresión en el período post-bíblico con la composición de las *Vidas de los Profetas* en Palestina durante el primer siglo d.C. Estas *Vidas* son breves esbozos de veintitrés profetas israelitas, que ofrecen hechos básicos sobre sus nacimientos y muertes e incluyen algunas anécdotas generalmente basadas en tradiciones no-bíblicas. La superscripción o título de la obra proporciona un perfil básico de cada vida: «Los nombres de los profetas, su origen, dónde murieron, y cómo y dónde fueron enterrados». Hay algo de énfasis en el valor y uso de la tradición oral por el autor (*Vidas de los Profetas: Jeremías 5; Daniel 19*), y muchas anécdotas (chreiai) se incluyen en algunas de las más extensas composiciones. En algunos casos los bosquejos funcionan como un resumen de los logros del profeta (*Vidas de los Profetas: Zacarías Hijo de Iddó 1-6; Ahijah* 1-5). Las vidas de los poetas griegos son el paralelo literario más aproximado en forma y función, mientras que el contenido de ambos tipos de vidas es culturalmente distinto.

Filón de Alejandría (aprox. del 20 a.C. al 50 d.C.) fue un erudito judío helenístico que interpretó la Torah judía desde el

punto de vista de una filosofía helenística ecléctica. Entre sus muchos escritos están las vidas de Abraham, José y Moisés (sus vidas de Isaac y Jacob se perdieron). Cada patriarca es la encarnación alegórica de aspectos de sabiduría (*Sobre José* 1; *Sobre Abraham* 56). Abraham es la sabiduría a través del estudio, Isaac es la sabiduría a través de la naturaleza, y Jacob es la sabiduría a través de la práctica. Estas vidas combinan narrativas cronológicas fundamentadas en el texto bíblico con el análisis sistemático de cualidades morales ejemplares como la hospitalidad, la amabilidad, el valor, el autodominio (*Sobre Abraham* 1-47; *Sobre José* 1-156). A pesar del hecho de que los protagonistas son héroes del Judaísmo, el tratamiento biográfico es completamente helenístico.

Louis H. Feldman ha demostrado recientemente que Josefo, en su recuento de las narrativas bíblicas del Génesis a 2 Reyes (mezclado con la obra del Cronista), introdujo en la narrativa temas biográficos helenísticos. Su descripción de Saúl, por ejemplo, destaca las cualidades morales griegas tradicionales de sabiduría, valor, templanza y justicia.

Durante la formación del Mishnah y los Talmuds de Babilonia y Jerusalén (de los siglos segundo al sexto d.C.), el judaísmo rabínico no produjo literatura biográfica. Los escritos rabínicos (ninguno de los cuales se atribuye a autores particulares) contienen muchos refranes atribuídos a autoridades particulares y relatos sobre determinados rabinos. Sin embargo, no existen *colecciones* de refranes atribuidos a individuos concretos o *narrativas ininterrumpidas* que incorporen grupos de historias sobre diversos sabios. Antes de los tiempos tanaíticos (segundo siglo d.C.) el énfasis sobre halakah (cuestiones legales) no logró eliminar los intereses biográficos de períodos anteriores. La mayor parte de las tradiciones rabínicas se atribuyen a autoridades específicas, pero incluso éstos se han ajustado generalmente a formas literarias estereotipadas, eliminando en consecuencia la indivualidad. Las atribuciones que en efecto existen en el material no son por tanto históricamente fidedignas (los mismos refranes pueden ser atribuidos a diferentes autoridades), una situación no distinta de las anécdotas griegas. La conexión de tradiciones con nombres específicos del pasado sirven para subrayar la antiguedad y autoridad de las tradiciones mismas.

Resumen

Se han propuesto dos modelos principales «no-literarios» para los Evangelios: Los Evangelios como el kerigma en forma expandida y los Evangelios como secuencias escritas de enseñanzas con las que se pretende sustituir el ciclo del Sábado del Antiguo Testamento y las lecturas de los días solemnes del Judaísmo. La hipótesis del kerigma expandido falla porque en cuanto a forma, contenido y función, existen importantes diferencias entre los Evangelios escritos y las versiones reconstruidas del kerigma oral. La teoría del género litúrgico es igualmente deficiente en cuanto a que tampoco puede explicar las cualidades literarias de los Evangelios.

No existe forma o tradición del Antiguo Testamento que pueda ser adecuadamente calificada como «biografía». Mientras muchos de los ingredientes están presentes en la «biografía ideal» descrita por Klaus Baltzer, nunca están plenamente desarrollados hacia un género biográfico. Antes del período helenístico, la literatura biográfica judía producida por escritores como Filón y Josefo refleja una fuerte dependencia de la cultura literaria helenística. Antes del último período tanaítico (aprox. 150-200 d.C.), el judaísmo rabínico había perdido todo su interés en la biografía.

Por otra parte, los rasgos de la biografía greco-romana arriba estudiados ofrecen muchos paralelos aproximados, si no exactos, de las principales cualidades y características literarias de los Evangelios. En el capítulo 2 analizaremos los Evangelios en cuanto a sus cualidades literarias distintivas en los aspectos de forma (incluyendo estructura y estilo), contenido y función. Los resultados de este análisis se compararán posteriormente con los principales rasgos de las formas y tradiciones biográficas greco-romanas e israelo-judías arriba examinadas para ver si es posible proponer una genealogía literaria de los Evangelios.

Para posterior estudio

Sobre la Biografía Greco-romana: El estudio clásico es *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form*, de Friedrich Leo (Leipzig: Teubner, 1901). También

importantes son, *Die Persönlichkeit in der Geschichtsschreibung der Alten: Untersuchungen zur Technik der antiken Historiographie* de Ivo Bruns (Berlin: Wilhelm Hertz, 1898), y *Las Épocas de la Biografía Griega y Romana*, de Duane Reed Stuart (University of California Press, 1928). Biografía Griega: El mejor estudio en inglés es *El Desarrollo de la Biografía Griega*, de Arnaldo Momigliano (Harvard University Press, 1971). Importante por el período más reciente es *Biografía en la Más Reciente Antiguedad: Una Búsqueda del Hombre Santo*, de Patricia Cox (University of California Press, 1983). Entre otras obras importantes se encuentra la de Albrecht Dihle, *Studien zur griechischen Biographie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956); la de Janet Fairweather, «La Ficción en las Biografías de los Escritores Antiguos», *Sociedad Antigua* 5 (1974), 231-275; de Mary R. Lefkowitz, *Las Vidas de los Poetas Griegos* (Johns Hopkins University Press, 1981) (los apéndices contienen traducciones de las vidas de Homero, Píndaro, Esquilo, Sófocles, Eurípides y Aristófanes); Wolf Steidle, *Sueton und die antike Biographie*, Zetemata, 1 (Munich: C.H. Beck, 1951); Fritz Wehrli, «Gnome, Anekdote und Biographie», *Museum Helveticum 30* (1973), 194-208. *La Imagen del Hombre Santo:* Un extenso análisis del problema y de la literatura se encuentra en G. Fowden, «El Hombre Santo Pagano en la Reciente Antiguedad», *REH* 102 (1982), 33-59. Otro tratamiento importante es de Peter Brown, «Origen y Función del Hombre Santo en la Reciente Antiguedad», *RER* 61 (1971), 80-101, reproducido en *La Sociedad y lo Santo en la Reciente Antiguedad* (University of California Press, 1982), pp. 103-152. *Apolonio de Tiana:* Para un excelente repaso de la literatura véase de E. L. Bowie, «Apolonio de Tiana: Tradición y Realidad», *ANRW* II.16.2 (1978). Particularmente importante es la obra de G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana* (Leiden: E.J. Brill, 1970). *Aristóteles:* Ingemar Düring, *Aristóteles en la Tradición Biográfica Antigua* (Göteborg: Almqvist & Wiksell, 1957). *Platón:* Alice Swift Riginos, *Platónica: Anécdotas Relacionadas con la Vida y Escritos de Platón* (Leiden: E.J. Brill, 1976). *Plutarco:* Barbara Bucher-Isler, *Norm und Individualität in den Biographien Plutarchs* (Bern and Stuttgart: Verlag Paul Haupt, 1972); Alan Wardman, *Vidas de Plutarco*

(University of California Press, 1974); y el estudio clásico por Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, «Plutarch als Biograph», en idem, *Reden und Vorträge, 4ª* edic., vol. 2 (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1926). Suetonio y la Biografía Latina: T.A. Dorey, *Biografía Latina* (London: Routledge & Kegan Paul, 1967). Uno de los mejores estudios recientes de Suetonio es la obra de Andrew Wallace-Hadrill, *Suetonio: El Erudito y Sus Césares* (Yale University Press, 1983).

Sobre el Género de los Evangelios: *La Hipótesis del Kerigma Expandido:* Dos competentes análisis del problema, concluyendo ambos que los Evangelios son únicos, i.e., kerigmáticos en origen, son R.A. Guelich, «El Evangelio Como Género», en *Das Evangelium und die Evangelien*, rev. por P. Stuhlmacher (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1983), pp. 183-219, y Robert H. Gundry, «Investigaciones Recientes del Género Literario «Evangelio», en *Nuevas Dimensiones en el Estudio del Nuevo Testamento,* rev. por R. N. Longenecker y M.C. Tenney (Zondervan Publishing House, 1974), pp. 97-114. *La Hipótesis del Género Litúrgico:* Tres importantes variantes de la hipótesis del género litúrgico incluyen P. Carrington, *El Calendario Cristiano Primitivo: Estudio de la Elaboración del Evangelio de Marcos* (Cambridge: University Press, 1952); dos libros de M. Gouder, *Midrash y Lección en Mateo* (London: S.P.C.K., 1974), y *El Calendario del Evangelista: Explicación Leccionaria del Desarrollo de las Escrituras* (London: S.P.C.K., 1978), y Aileen Guilding, *El Cuarto Evangelio y el Culto Judío* (Oxford: University Press, 1960). Esta teoría es duramente criticada por Leon Morris en dos estudios, *El Nuevo Testamento y los Leccionarios Judíos* (London: Tyndale Press, 1964), y «Los Evangelios y los Leccionarios Judíos», en *Perspectivas Evangélicas*, vol. 3: *Estudios en Midrash e Historiografía*, rev. por R.T. France y D. Wenham (Sheffield: JSOT Press, 1983), pp. 129-156. Ver también de W.D. Davies, «Reflexiones sobre *El Calendario Cristiano Primitivo* del Arzobispo Carrington», en idem, *Orígenes Cristianos y Judaísmo* (Westminster Press, 1962), pp. 67-95. *Modelos del Antiguo Testamento:* Raymond Brown, «Jesús y Elías», *Perspectiva* 12 (1971), 85-194; Meredith Kline, «Los Orígenes del Género

Evangélico en el Antiguo Testamento», *Westminster Theological Journal* 38 (1975), 1-27.

Sobre los Evangelios como Biografía Greco-Romana: Albrecht Dihle ofrece una valoración negativa en «Die Evangelism und die biographische Tradition der Antike», *Zeitschrift für Theologie und Kirche 80* (1983), 33-49. Arthur Droge, «Relatos de Llamada en la Biografía Griega y en los Evangelios», en *Sociedad de Literatura Bíblica: Documentos del Seminario 1983*, rev. por Kent H. Richards (Scholars Press, 1983), pp. 245-254. Dos importantes artículos que apoyan la comprensión del Evangelio como biografía greco-romana: Hubert Cancik, «Die Gattung Evangelium: Das Evangelium des Markus im Rahmen der antiken Historiographie», y «Bios und Logos: Formengeschichtliche Untersuchungen zu Lukians 'Demonax'», en *Markus-Philologie*, rev. por H. Cancik (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1984). La dudosa opinión de que el Evangelio de Mateo es un encomio es discutida por Philip L. Shuler, *Un Género para los Evangelios: El Carácter Biográfico de Mateo* (Fortress Press, 1982). Charles H. Talbert, *¿Qué es un Evangelio? El Género de los Evangelios Canónicos* (Fortress Press, 1977), usa falsos argumentos para demostrar que los Evangelios se ajustan a las antiguas vidas de filósofos; cf. David E. Aune, «El Problema del Género de los Evangelios: Crítica de la obra de C.H. Talbert *¿Qué es un Evangelio?* en *Perspectivas Evangélicas: Estudios de Historia y Tradición en los Cuatro Evangelios*, rev. por R.T. France y D. Wenham, vol. 2 (Sheffield: JSOT Press, 1981).

Sobre la Biografía Israelo-Judía: Uno de los pocos estudios de biografía israelita es de Klaus Baltzer, *Die Biographie der Propheten* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975). Ver también de Charles C. Torrey, *Las Vidas de los Profetas: Texto Griego y Traducción* (Philadelphia: Society of Biblical Literature and Exegesis, 1946). *Josefo:* Louis H. Feldman ha escrito varios artículos importantes sobre las tendencias helenísticas en las biografías de Josefo: «Josefo como Apologista del Mundo Greco-Romano: Su Descripción de Salomón», en *Aspectos de Propaganda Religiosa en el Judaísmo y el Cristianismo Primitivo,* rev. por Elisabeth Schüssler Fiorenza (University of Notre Dame Press, 1976), pp. 68-98, y «'Descripción

de Saúl' por Josefo», *Hebrew Union College Annual 53* (1982), 45-99. *Filón:* Anton Priessnig, «Die literarische Form der Patriarchen-biographien des Philon von Alexandria», *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 37 (1929), 143-155. Sobre la ausencia de la biografía en la literatura rabínica, véase de W.S. Green, «¿Qué hay en un Nombre? - La Problemática de la 'Biografía' Rabínica», en *Aproximaciones al Antiguo Judaísmo: Teoría y Práctica*, rev. por W. S. Green (Scholars Press, 1978), pp. 77-96, y Jacob Neusner, *En Busca de la Biografía Talmúdica: El Problema del Aforismo Atribuído* (Scholars Press, 1984).

2
Los Evangelios como Biografía Antigua y la Evolución de la Literatura de Jesús

Los Evangelios no tienen análogos *exactos* en la antiguedad. Aunque cierta, esta afirmación es incongruente y engañosa. Es incongruente porque afirmaciones semejantes se pueden hacer a cuenta de composiciones helenísticas, muchas de ellas biográficas en su carácter (e.g., la *Vida de Apolonio* de Filóstrato, *Demonax* de Luciano, la vida anónima de Segundo el Filósofo Silencioso, y *Agricola* de Tácito). Es engañosa por la falacia de la comparación holística. La biografía greco-romana fue un complejo género en constante desarrollo con rasgos cambiantes. Un análisis de los rasgos literarios constitutivos de los Evangelios los sitúa cómodamente entre los parámetros de los convencionalismos biográficoas antiguos de forma y función. Constituyen un *subtipo* de biografía greco-romana principalmente determinada por el *contenido*, que refleja supuestos judeo-cristianos. Los Evangelios (y otros tipos de literatura cristiana primitiva) están vinculados con tradiciones literarias *tanto* judías como greco-romanas. La literatura helenística judía y cristiana primitiva manifiestan invariablemente varios grados de sincretismo literario. La *adaptación*, no la copia total, era la norma.

Después de considerar la forma, contenido y función de los Evangelios en cuanto a rasgos genéricos primarios y secundarios, examinaré las razones intrínsecas y extrínsecas para categorizar los Evangelios como un tipo de biografía antigua. Marcos es el principal foco de atención. Siendo el primer Evangelio escrito, no manifiesta cualidades literarias antiguas como resulta evidente en los otros Evangelios. Y como la producción de literatura relacionada con las palabras y hechos de Jesús no

cesó con la composición de los Evangelios canónicos, concluiremos este capítulo con un estudio de la posterior literatura de Jesús.

La Forma de los Evangelios

La *forma* de los Evangelios incluye cuestiones como lenguaje y estilo, estructura y formas constitutivas orales y literarias.

Lenguaje y estilo

La clase de griego encontrado en Marcos y en los otros Evangelios ha sido evaluada de diversas maneras como el lenguaje de las clases bajas (como se refleja en los papiros), o un griego judío similar al hablado por los traductores de la Septuaginta (de las Escrituras Hebreas) griega, o un griego de «ghetto» que refleja las perspectivas y condición social del grupo minoritario de los cristianos primitivos. Recientemente Marius Riesner ha demostrado que muchos de los llamados «semitismos» en Marcos (i.e., expresiones hebreas o arameas torpemente expresadas en griego) son comunes en la literatura popular griega. El estilo de Marcos, por tanto, es un *estilo literario popular*, aún cuando no se eleve a las normas literarias de los muy cultos.

Estructura

Estructuralmente los Evangelios consisten en una presentación cronológica de la vida pública de Jesús (aquí la forma es difícil de distinguir del contenido). Sólo una vez se trata de un relato coherente sacado de la secuencia cronológica como una «escena retrospectiva»: la historia del destino de Juan el Bautista en Marcos 6:17-29. Esta «escena retrospectiva» en Marcos es esencialmente una «disgresión» importante, en este caso, una novela, un relato desarrollado. Ninguno de los Evangelistas hace

una presentación tópica o sistemática de las palabras o hechos de Jesús. Desde luego el estudio moderno de los Evangelios ha reconocido desde hace tiempo la artificialidad del marco temporal de Marcos, en el que insertó una diversidad de refranes y hechos tradicionales de Jesús, y existe una ambiguedad temporal en los nexos redaccionales entre algunas unidades por separado. En tanto que cierto, es claro que *los Evangelistas decidieron mantener la apariencia de una narrativa cronológicamente ordenada*. Mientras algunas tradiciones orales en su origen aún manifiestan rasgos preliterarios, a menudo los Evangelistas les han dado forma literaria convencional. Formalmente los Evangelios no se distinguen de las biografías grego-romanas. Eso no debe sorprender, porque las biografías discretas tienen lugar sólo de vez en cuando en el Judaísmo (e.g. *Vidas de los Profetas*; Filón, *Vida de Moisés, de Abraham, y de José*), y luego tienden a combinar rasgos judíos y helenísticos.

Marcos y Juan comienzan sus narrativas con la actividad de Juan el Bautista y el bautismo de Jesús. Algunas versiones de la proclamación oral de Jesús, o kerigma, aparentemente empezaron de este modo (cf. Hechos 10:37; 13:24s.), y eso puede haber determinado el punto de partida de Marcos. Sin embargo existe otra razón por la que este punto de partida es adecuado en una composición *biográfica* en una atmósfera judía. La escena bautismal (Mc. 1:9-11), da legitimación divina a la identidad de Jesús «hijo de Dios», o «Mesías», de una manera que sirve igualmente para definir la proporcionada por el linaje, nacimiento y educación en la biografía greco-romana. Además, la palabra «comienzo» en Marcos 1:1 es prácticamente un término técnico en la composición biográfica e histórica, basado en la noción de que la explicación completa de un fenómeno histórico debe fundamentarse en sus orígenes (Polibio 5.31.1-2; Tácito, *Historias* 1.1.1; Dionisio de Halicarnaso 1.8.4; Polibio 1.5.1). La frase «En el principio» (Jn. 1:1) es un juego de palabras que se refiere tanto al Gén. 1:1 como al adecuado comienzo para la historia de Jesús.

Marcos y Juan tienen una estructura dramática que algunos han asociado estrechamente con la tragedia griega. Marcos no simplemente narra la historia de Jesús poniendo varios episodios en orden cronológico. Impone una trama que conecta diferentes

episodios en una secuencia causal. Esta imposición de estructura dramática ha simplificado y estilizado el relato. Marcos, seguido por Mateo y Lucas, describe a Jesús en su actividad en Galilea durante un año, seguido por un sólo viaje decisivo a Jerusalén donde pasa su última semana. Juan, sin embargo, presenta el ministerio de Jesús en un lapso de dos a tres años, interrumpido por varios viajes a Jerusalén (2:13; 5:1; 7:10). En el último viaje él le sitúa en Jerusalén durante medio año largo. La trama se mueve por varios grados de conflicto entre Jesús y los otros personajes (entre los que están los discípulos) sobre el tema de su verdadera identidad y significado. Éstos se manifiestan mediante palabras y hechos que revelan su rango y autoridad (aunque de forma ambigua). La trama de Marcos (estrechamente seguida por Mateo) incluye rasgos formales de la tragedia griega: (1) *Introducción* o *exposición*: El Antiguo Testamento predice la llegada de Juan el Bautista, que bautiza a Jesús, a quien una voz desde el cielo (i.e., Dios) identifica como «mi Hijo muy amado». Jesús es llevado luego al desierto y tentado por Satán (1:1-13). (2) *Acción ascendente* o *complicación*: tras anunciar la inminente llegada del Reino de Dios y la necesidad de creer el evangelio, y por la implicación de su proclamador, Jesús recorre toda Galilea enseñando y haciendo milagros de curación y exorcismo. Aunque generalmente es bien recibido, un conflicto creciente con los jefes religiosos judíos provoca en ellos el tramar su muerte (1:14-8:21). (3) *El climax* o *crisis*: Esta parte central, enmarcada por dos relatos de la curación de los ciegos (8:22-26; 10:46-52) es un fatídico viaje desde Betsaida hasta Jerusalén marcado por la frase recurrente «por el camino» (8:27; 9:33, 34; 10:17, 32, 52). Pedro, en representación de los discípulos, identifica a Jesús como el Mesías (8:27-30), después de lo cual Jesús predice explícitamente la pasión y resurrección del Hijo del Hombre (8:31; 9:31; 10:33s.). En cada caso el malentendido de los discípulos resulta en discursos sobre el discipulado (8:22-10:52). (4) *Acción descendente*: Jesús llega a Jerusalén y por sus acciones (expurgar el Templo) y enseñanzas antagoniza a los jefes religiosos, que traman su muerte (11:18) y tratan, sin lograrlo, de arrestarlo (12:12). En el capítulo 13 predice la caída del Templo y los eventos de los últimos días (11:1-13:37). (5) *La Catástrofe*: Jesús y los discípulos celebran

la Pascua, seguida de la traición y arresto, juicio y crucifixión (14:1- 15:39). (6) *Desenlace*: Se descubre la tumba vacía y se anuncia la resurrección (15:40-16:8). La resurrección final, más apropiada a la comedia, hace de Marcos y los otros Evangelios una «tragicomedia». Mientras que la biografía greco-romana rara vez muestra una trama, la «trama» de Marcos parece haber sido generada por la explicación apologética cristiana primitiva de la penosa muerte del Mesías. El relato de la muerte de Jesús, la narrativa de la pasión, que probablemente existía antes de Marcos, fue vertida en el dramático *topos* literario de la persecución y justificación de una persona inocente.

Mateo sigue esencialmente la trama de Marcos, aunque incorpora extensas secciones de material de enseñanza que tienden a oscurecer la claridad de la estructura de Marcos. Mateo ha impuesto una «división» retórica en su material de una clase enteramente inexistente en Marcos, concluyendo cada uno de los cinco extensos discursos de Jesús con la frase «Y sucedió que, cuando acabó Jesús» (7:28, 11:1; 13:53; 19:1; 26:1). Jack Dean Kingsbury sugiere la siguiente estructura para Mateo: (1) La Persona de Jesús el Mesías (1:1-4:16); (2) La Proclamación de Jesús el Mesías (4:17-16:20); (3) El Sufrimiento, Muerte, y Resurrección de Jesús el Mesías (16:21-28:20)- El Evangelio de Juan está dispuesto en dos partes casi iguales, según C. H. Dodd, el Libro de los Signos (1:19-12:50), en el que Jesús realiza siete milagros y la oposición judía a él aumenta consistentemente a partir del capítulo 5 hasta el 8, hasta que se trama su muerte en 11:53, y el Libro de la Pasión (13:1-20:31), en el que Jesús, rechazado por todos, excepto por sus propios seguidores a pesar de los milagros, se aparta del mundo, y a través de una serie de discursos prepara a los discípulos para su partida (13-16), seguidos por su arresto, juicio, ejecución y resurrección. Esto está encuadrado entre un prólogo (1:1-18) y un epílogo (21:1-25).

Formas Orales Constitutivas

Los Evangelios manifiestan una calidad episódica reconocida anteriormente en este siglo reflejando la incorporación de unidades de material constituido por relatos y refranes origi-

nalmente independiente. Los Evangelistas hacían las veces aparentemente de *autores-editores*, ya que usaron muchas tradiciones originalmente independientes y (sin introducir modificaciones radicales) les dieron forma en composiciones coherentes que reflejaban sus propias perspectivas. Pero Juan es una excepción parcial, porque él y sus fuentes reformularon más a fondo tradiciones recibidas, fraguando paneles más coherentes de material. La crítica de la forma es un método que intenta (1) clasificar la unidad o forma, (2) reconstruir la forma original, y (3) establecer el escenario original de las formas orales que fueron incorporadas en los Evangelios. Los antiguos defensores de crítica de forma usaron términos retóricos greco-romanos para diferentes tipos de refranes, así como el análisis directo de las formas halladas en los Evangelios Sinópticos. Los esquemas de clasificación han demostrado ser relativamente útiles, aunque el segundo y tercer cometidos son problemáticos. De igual forma, las que se han preservado no son las palabras exactas de Jesús sino la estructura básica o sentido de sus palabras. Los folkloristas ahora reconocen que la misma tradición puede ser usada y reformulada en muchos escenarios diferentes. La búsqueda de un *solo* escenario «original» no puede salir bien, ya que la misma forma pudo haber tenido escenarios, tanto en el ministerio de Jesús como en la primitiva iglesia. La reconstrucción del marco original y la función de las tradiciones del Evangelio ha sido, por tanto, el aspecto menos logrado de la crítica de forma. Las formas orales constitutivas de los Evangelios pueden clasificarse basándose en si predomina la historia (narración), o los refranes (discurso). Los tipos de narrativa incluyen (1) relatos de milagros, (2) relatos de posicionamiento, y (3) relatos sobre Jesús, en tanto que los tipos de discurso incluyen (4) parábolas (i.e. refranes narrativos) y (5) dichos o aforismos.

Los *relatos de milagros* a menudo constan de tres elementos estructurales: (a) circunstancias de la curación, (b) la curación en sí, y (c) la confirmación de la cura y/o impresión causada a la audiencia (e.g., Mc. 1:23-27, 29-31, 40-43; 3:1-6; 5:1-20; 7:24-30; 10:46-52; juntos los cuatro Evangelios contienen veintinueve milagros, entre los que están cinco exorcismos, diecio-

cho curaciones y seis milagros «naturales», sin contar el de Jesús caminando sobre las aguas, que es un relato de epifanía).

Los *relatos de posicionamiento* son breves marcos narrativos (a menudo mini-diálogos con un escenario específico) que se centran en un aforismo culminante de Jesús (e.g., Mc. 2:15-17; 3:22-27; 10:17-22; hay unas treinta y seis en los Evangelios).

Los *relatos sobre Jesús*, una mezcla de historia y leyenda, manifiestan una gran variedad de formas y carecen de características formales consistentes (e.g., Mc. 1:9-11, 12-13; 6:30-44; 8:1-10).

Las *Parábolas*, quizás las formas en los Evangelios que más intensamente se han investigado, son refranes narrativos metafóricos de Jesús que insisten en un punto central. Las sesenta y cinco parábolas de los Evangelios Sinópticos constituyen el 35 por ciento de la enseñanza de Jesús. La parábola (término griego que significa «colocar junto a», es decir, una «comparación») se distingue de la alegoría en cuanto a que la última tiene muchos significados distintos pero relacionados. Se pueden distinguir cuatro tipos de parábolas, aunque algo artificialmente: (a) el *símil*, que describe una situación o evento típico (por ejemplo, las parábolas del sembrador y el grano de mostaza en Marcos 4; la oveja perdida y la moneda extraviada, Lucas 15:1-10); (b) la *parábola* en sí, o analogía, que describe un determinado acontecimiento o incidente (Mc. 12:1- 11; Lc. 14:16-24; 16:1-9; Mt. 21:28-32); (c) el *relato ejemplar* (e.g. el buen Samaritano, Lc. 10:29-37; el rico insensato Lc. 12:16-21; el rico y Lázaro, Lc. 16:19-31); y (d) la *alegoría* (e.g., Mc. 4:13-20; 12:1-12; Mt. 22:1-14).

Los *dichos* de Jesús, o aforismos, carecen del marco narrativo típico de las relatos de posicionamiento, aunque se pueden ampliar para formar relatos de posicionamiento. Los refranes o dichos se pueden clasificar por su contenido como: (a) *refranes de sabiduría*, o proverbios (e.g., Mt. 6:34; 12:34; 22:14); (b) *refranes proféticos y apocalípticos* (Mc. 1:15; Lc. 6:20s.; 10:23s.); (c) *normas legales y eclesiales* (Mc. 3:4; 7:15; Mt. 18:15-17); y (d) *los refranes «YO»*, en los que Jesús habla de sí mismo, de su trabajo o destino (Mc. 10:45; Mt. 5:17; 15:24).

El Cuarto Evangelio contiene material tradicional refundido en un claro idioma juanino y es consiguientemente menos sus-

ceptible al análisis crítico de forma. Juan incluye siete relatos de milagros, aunque al contrario que sus equivalentes Sinópticos, a veces éstos se convierten en puntos de partida para extensos discursos. Las dos primeras señales se numeran (2:11; 4:54), una indicación de que Juan utilizaba una «fuente de señales». Juan empieza citando un himno (1:1-18) con algunas modificaciones en la prosa (vs. 6-8). Juan también contiene varios discursos relativamente largos de Jesús, más unificados en forma y contenido que cualquier otra cosa comparable en los Sinópticos. Muchos discursos juaninos empiezan como diálogos y evolucionan hacia monólogos (e.g., 3:1-21, 31-36; 13:31-14:31). Típicamente empiezan con una afirmación de Jesús, seguida por una respuesta que indica incomprensión o malentendido, que se convierte en la base para un monólogo (3:1-21; 4:31-38; 9:38-41). El autor usa también monólogos puros (5:19-47; 12:20-36, 44-50; 15:1-16; 15), monólogos encuadrados en un diálogo (16:16-30), diálogos dramáticos (4:7-27; 6:25-59), y cerca de ocho breves diálogos de controversia (7:14-24, 25-36, 37-44, 45-52; 8:12-20, 21-30, 31-40; 10:22-39). Juan vincula con frecuencia una sección de narrativa a un discurso mediante un diálogo (caps. 5; 6; 9; 11). La estructura y composición de algunos discursos juaninos tienen paralelos con diálogos Herméticos y discursos de revelación Gnóstica (en particular las predicaciones del «Yo Soy»), pero otros son similares en estructura a las homilías de sinagogas judías. Muchas porciones de los discursos juaninos pueden haberse originado como elaboraciones homiléticas de las tradiciones de Jesús.

La calidad irregular, episódica de las narrativas Sinópticas refleja la utilización de las tradiciones existentes de Jesús con sólo algunas pequeñas modificaciones. El material común en Mateo y Lucas, pero inexistente en Marcos, llamado «Q» y el posterior Evangelio de Tomás publican material de discursos en forma fragmentada, sin usar la vida de Jesús como marco (refranes, parábolas y relatos de posicionamiento; Q contiene únicamente tres unidades narrativas: la tentación en Lucas 4:1-13 = Mateo 4:1-11; un milagro de curación, Lucas 7:1-10 = Mt. 8:5-13; un exorcismo, Lucas 11:14 = Mt. 12:22s.). Los primeros tres Evangelios tienden, ya sea a hacer uso de las *colec-*

ciones existentes de las tradiciones de Jesús, o a adaptar tradiciones a nuevas unidades literarias.

La identificación de colecciones anteriores a Marcos con frecuencia estriba en el juicio que se haga de la creatividad de Marcos. Entre las posibles colecciones pre-marquianas están 2:1-3:6 (cinco relatos de posicionamiento o de conflicto); 4:1-34 (tres parábolas), 4:35-5:43 (cuatro relatos de milagros); 6:32-52 (dos relatos de milagros); 10:1-45 (tres relatos conflicto); y 13:5-27 (un discurso apocalíptico que contiene muchos refranes de Jesús). Aunque los escenarios originales de estas colecciones siguen siendo especulativos, parecen haberse formado inicialmente tomando como base formas y funciones similares, temas y tópicos comunes. En sí mismas, estas colecciones no traicionan ninguna tendencia para describir la vida de Jesús, y por tanto no sugieren la inevitabilidad de la forma evangélica.

Formas Literarias Constitutivas

Los Evangelistas emplearon también tradiciones anteriores para construir las formas literarias convencionales, aunque no se ha dedicado suficiente atención a este fenómeno literario.

La *narrativa de la Pasión* en Marcos 14-16, quizás la narrativa continua más antigua de los Evangelios, presenta temas similares a los asociados a relatos de persecución y justificación de personas inocentes de la literatura judía (e.g., Gen. 37ss.; Ester; Dan. 3 y 6; Susana; Sabiduría de Salomón 2-5; 3 Mac.; 2 Mac. 7). La secuencia de los temas comunes en tales relatos constituye un *topos* literario. La estructura dramática de este *topos*, que se centra en la resolución del conflicto entre la víctima inocente y las autoridades, puede haber generado la trama esencial de Marcos, apoyando la descripción de Marcos como un relato de la Pasión con una extensa introducción. Secuencias similares de temas aparecen también en las aventuras de los romances griegos. Durante el último período helenístico existía un enorme interés en las muertes de hombres famosos. Esto se refleja en las vidas de los filósofos por Dionisio Laercio, en las vidas anónimas de los poetas griegos, y como un subgénero de biografía sobre las muertes de hombres famosos (cf. Plinio,

Carta 5.5.3). Además, la imagen de Sócrates como mártir tuvo un poderoso impacto en la literatura cristiana, incluyendo los hechos de los mártires y los apologistas. Por otra parte, las extensas escenas de juicios en Hechos, en las que Pablo es la figura central, reflejan también este *topos*.

Otra forma literaria, el *diálogo del templo*, aparece en el discurso apocalíptico en Marcos 13. El marco introductorio tiene dos rasgos principales: un diálogo peripatético (ambulante) de introducción (vs. 1-2), y un diálogo sentado, con el Templo a la vista (vs. 3-4). Estos convencionalismos se combinaron en muchos diálogos greco-romanos (cf. Plutarco, *Sobre el Cese de Oráculos; Sobre la E de Delfos;* Varrón, *Sobre la Agricultura).*

Varios eruditos han propuesto que los Evangelios Sinópticos contienen ejemplos del midrash homilético o sermón. Se trataba de explicaciones, en forma de sermón, de lecturas para el Sábado y las solemnidades de la sinagoga sacadas de la Torah y los Profetas. Generalmente se distinguen dos modelos: (1) La homilía «proemio» consiste en un texto de la Torah para el día, un segundo texto como «proemio» o parte inicial de la homilía, una exposición que emplea textos bíblicos adicionales, entre los que está el texto *haphtarah* de los Profetas (que a menudo comienza con la frase «Su interpretación es»), reunidos como tópicos, y un texto de conclusión vinculado con el texto adecuado de la Torah (e.g. Mc. 12:1-12; Mt. 21:33-46). (2) La homilía «*yelamme denu rabbenu*» (literalmente, «que nuestro maestro nos enseñe») empieza con un problema o pregunta que se contesta en la exposición que sigue el formato del «proemio» (e.g., Mc. 12:28-31; Lc. 10:25-37). Sin embargo, existe el peligro del anacronismo al usar formas homiléticas judías en siglos posteriores, ya que los eruditos judíos sitúan el comienzo de estas formas en el tercer siglo d.C.

Las *Genealogías*, como las de Mateo 1 y Lucas 3, ilustran una forma especial de lista fomentada por las culturas Cercano-orientales. Las genealogías bíblicas pueden servir de varias maneras: para establecer una identidad, legitimar la categoría social de un individuo o de una serie de magistrados, o dar cuenta del carácter de un descendiente.

Marcos contiene una serie de *informes abreviados*, con los que el autor pretende hacer afirmaciones generales sobre las

actividades de Jesús que van más allá de los ejemplos específicos incluidos en la narrativa. Su principal función literaria es ayudar a que la narrativa fluya suavemente. Marcos 1:39 es un ejemplo típico de un informe abreviado: «Y recorrió [Jesús] toda Galilea, predicando en sus sinagogas y expulsando los demonios». Ocho informes abreviados se encuentran en Marcos (todos ellos empleados por Mateo): 1:14-15, 32-34, 39; 3:7-12; 6:6b, 34, 53-56; 10:1. Otros pasajes con carácter de generalización sirven para introducir perícopas (e.g., 1:4-5; 2:1-2; 4:1-2; 10:1) o para concluirlas (1:28, 45; 4:33-34; 6:12-13). Los informes abreviados en la *Vida de Apolonio* de Filóstrato ilustran la función de los informes abreviados de Marcos: (1) informes abreviados independientes (e.g., 3.24; 3.58); (2) introducciones de generalización (e.g. 3.41; 4.1; 6.35); (3) conclusiones de generalización (3.40; 5.43; 6.43); y (4) transiciones de generalización (4.10; 5.18; 7.28). Las semejanzas entre estos pasajes y los de Marcos revelan una técnica literaria común en la composición narrativa en prosa helenística.

El Contenido de los Evangelios

El contenido de los Evangelios es una presentación estereotipada de la vida pública de Jesús que empieza, ya sea con su divino cometido por mediación de Juan el Bautista (Marcos, Juan), o con su genealogía y nacimiento (Mateo y Lucas), y concluye con su muerte y resurrección (todos los Evangelios), su encomienda a los discípulos (Mateo y Lucas) y ascensión (Lucas). Las biografías greco-romanas se centraban en personas con un papel social como reyes, jefes militares, filósofos, poetas y artistas, mientras que la composición biográfica israelo-judía destacaba a dirigentes carismáticos, reyes y profetas. Las figuras del Antiguo Testamento como Moisés, Elías y Eliseo (convertidos en héroes con legendarios realces postbíblicos) sirvieron de modelos para conceptualizar a Jesús en fases tanto preliterarias como literarias de la tradición evangélica. Las tradiciones monárquicas judías, en ausencia de la independencia nacional y la supresión de la monarquía nativa, fueron idealizadas y proyectadas hacia el «tiempo final» ansiosamente esperado, el

futuro escatológico. El papel en el que se encasilla a Jesús en los Evangelios es una amalgama de conceptos existentes de las categorías de profeta escatológico y rey mesiánico.

La afirmación religiosa fundamental hecha por Jesús, que desempeñó un papel en el kerigma o proclamación, domina la presentación literaria de sus actividades y enseñanzas en los cuatro Evangelios Canónicos. La posición de Marcos se manifiesta claramente cuando designa el contenido de su trabajo como «el evangelio de Jesús el Mesías, el Hijo de Dios» (Mc. 1:1). De forma similar, Mateo describe la genealogía al principio de su Evangelio «El libro de la genealogía de Jesucristo, el hijo de David, el hijo de Abraham» (Mt. 1:1). El Cuarto Evangelista resume su propósito en su último párrafo: «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios» (Jn. 20:30-31). Por tanto, en el contenido de Marcos y los otros Evangelios predomina la intención de demostrar y confirmar el supremo significado de la identidad de Jesús conceptualizado en función de los diversos tipos de libertadores escatológicos. Términos como «Mesías» e «Hijo de Dios» eran ambiguos entre los judíos de aquel tiempo, y quizás por esta razón se vierten otros muchos términos y conceptos en la narrativa. Entre éstos, Hijo de David, el profeta, Hijo del Hombre, Rey de Israel, Señor, Hijo, Palabra, etc. Debido a que estos cometidos se le atribuyen a Jesús, no se otorgan a competidores potenciales (cf. Mc. 13:21s.). Dios identifica a Jesús como «su amado Hijo» en el bautismo y transfiguración de Jesús (Mc. 1:11; 9:7). Los demonios le llaman «el Santo de Dios» (Mc. 1:24), el «Hijo de Dios» (Mc. 3:11), y el «Hijo de Dios Altísimo» (Mc. 5:7). Pedro, hablando en nombre de los discípulos, le llama el «Mesías» (Mc. 8:29). En Marcos 12:6, Jesús mismo se designa como «el hijo amado» pero en discurso parabólico. En la escena central del juicio, cuando se le pregunta si él es «el Mesías, el Hijo del Bendito», Jesús contesta positivamente (Mc. 14:61-62). Pilatos y sus guardias irónicamente le identifican como «Rey de los Judíos» (Mc. 15:9, 12, 18), un título inscrito en el cartel de acusación puesto en la cruz (15:26). Finalmente, después de su muerte, un centurión exclama, «¡Verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios!» (Mc. 15:39).

Este énfasis en la identidad de Jesús se refuerza por el uso de varios temas literarios de apoyo o motivos, entre los cuales está (1) la descripción de los discípulos como obtusos, temerosos y de lento entendimiento; (2) el rechazo del cargo de que Jesús practicaba magia; y (3) el secreto en torno a la verdadera identidad de Jesús (esto último falta en Juan). Cada uno de estos puntos requiere elaboración.

1. Recientemente los eruditos han argumentado que los discípulos son presentados de forma poco favorable en Marcos porque representan, bien una herejía de aquel tiempo que Marcos quiere refutar, o la dirección de la iglesia de Jerusalén a la cual él se opone. En el mundo antiguo, la *lentitud de entendimiento* se tomaba como una característica respuesta humana a la revelación divina. Esto es evidente en los diálogos de revelación greco-romanos, en los que el recipiente humano de la divina revelación es generalmente descrito como obtuso (e.g. *Hermetica* 13; cf. *Pastor de Hermas*). Incluso la revelación en el lenguaje humano (e.g., los oráculos y la profecía) era considerada en general como enigmática y ambigua. En las posteriores biografías de hombres santos (La *Vida de Apolonio* de Filóstrato y las vidas de Pitágoras por Porfirio y Jámblico), la lentitud de entendimiento de los discípulos y la hostilidad de las autoridades son temas corrientes. En los Evangelios, la ignorancia y temor de aquellos que están en contacto con Jesús son recursos literarios que subrayan el carácter revelatorio de sus palabras y el evidente poder sobrenatural de sus hechos. En Marcos, la ignorancia de los discípulos se destaca a menudo en pasajes de edición o redacción aportados por el mismo Marcos (Mc. 4:13, 41; 6:52; 8:17-21; 9:10, 19). Esta ceguera a menudo plantea preguntas a las que Jesús da respuestas en particular (4:10; 7:17; 9:11, 28; 10:10, 26; 13:3-4). En contraste, Mateo y Lucas tienden a moderar o eliminar la crítica de Marcos a los discípulos (cf. Mc. 6:51s. con Mt. 14:32s.; Mc. 4:13 con Mt. 13:18 y Lc. 8:11; Mateo eliminó Mc. 8:17s.). El tema de la lentitud de entendimiento se desarrolla mucho más aún en Juan, donde se amplía para abarcar a otros, además de los discípulos (los judíos, Nicodemo, la multitud y la mujer samaritana). Las confusiones son el resultado de las ambiguedades o de los dobles significados en las discusiones de Jesús (e.g., 2:19-21; 3:3-5;

4:10-15, 31-34; 6:32-35). Ocho de un total de dieciocho ejemplos de lentitud de entendimiento tienen qué ver con la muerte y/o resurrección de Jesús (e.g., 7:33-36; 8:21-22; 13:36-38).

2. Todos los Evangelios contienen apologías contra los cargos de que Jesús era un mago. Una acusación semejante, si es verdadera, estaría en oposición con las supremas afirmaciones de Jesús hechas por los Evangelistas. Refutar una imagen negativa refuerza una positiva. Este tema es también una característica común en las biografías de hombres santos. En Marcos esto sale a la superficie en la perícopa de Belzebú, en la que Jesús afirma ser un instrumento de Dios, no de Satán (3:20-30); en la atribución de un lenguaje contraexorcístico para con los demonios (1:23-28, 32-34; 5:1-20); en la noción de Herodes de que Jesús podría ser un nigromante (6:14-15). En Mateo y Lucas esto se amplía para abarcar el relato de la tentación derivada de Q (los magos vuelan y transforman la materia; Mt. 4:1-11; Lc. 4:1-13), y aparece en las recriminaciones de que Jesús es un «impostor», quizás haciéndose eco de Deut. 13:1-11; 18:20 (Mt. 27:63). La polémica en contra de la magia en Hechos (8:14-24; 13:4-12; 19:11-20) puede estar ligada al énfasis de Lucas sobre la corporeidad de la resurrección de Jesús, pues a los que murieron violentamente se les consideraba «disponibles» para facilitar proezas mágicas (como curaciones «en el nombre de Jesús»). En Juan, esta polémica antimágica se expresa cuando a Jesús se le atribuye en tres ocasiones de tener demonios (7:20, 8:48-53; 10:20s.).

3. En Marcos se destaca el tema de que Jesús ocultaba su identidad, el secreto Mesiánico, Lucas lo adopta, en Mateo está ligeramente atenuado, y no aparece en Juan. Este punto abarca los mandatos de Jesús a los demonios (1:24-25, 34; 3:11-12), y de los discípulos (8:29-30; 9:9) y la exigencia a los curados de guardar silencio sobre el milagro (1:43-44; 5:43; 7:36; 8:26), para mantener secreta su verdadera identidad. La función del tema del secreto es implícita en Marcos 9:9: «Cuando bajaban del monte, les ordenó que a nadie contasen lo que habían visto, hasta que el Hijo del hombre resucitara de entre los muertos». Sólo cuando la misión de Jesús se complete con su sufrimiento, muerte y resurrección, será posible la plena comprensión de su identidad. Aunque el tema del secreto es usado de manera in-

consistente por Marcos (aparece solamente en tres milagros de curación), complementa sin embargo el tema de la lentitud de entendimiento y la apologética antimágica al centrarse en la identificación de Jesús como el Mesías, el Hijo de Dios.

Los principales vehículos para la caracterización biográfica en los Evangelios, al igual que en la biografía greco-romana, son los relatos de milagros, los refranes y las anécdotas (i.e. los relatos de posicionamiento y los relatos sobre Jesús) que apoyan y demuestran la conveniencia del papel estereotipado asignado a Jesús. En tanto que no sirvan principalmente como revelaciones de *carácter* (como en la biografía greco-romana), son vehículos literarios que legitiman la presentación de Jesús como Mesías, o Hijo de Dios. La realización de milagros de curación y la expulsión de espíritus malignos (exorcismo) nunca fue una característica importante en las percepciones populares de los papeles escatológicos asignados a Jesús —e.g. Mesías, Hijo de Dios, Hijo del Hombre, profeta (escatológico), etc.— pero deben haber surgido por otras razones. Ya que existen pocas dudas respecto a que el Jesús histórico fue un exorcista y un sanador, este factor histórico ha ayudado a dar forma a los componentes del papel estereotipado que desempeña en las presentaciones de los Evangelios. La importancia de los relatos de milagros en la historia de Jesús de Marcos salta a la vista por los resúmenes editoriales del autor (1:32; 3:7-12; 6:12-13, 53-56), y por el hecho de que los dieciséis relatos de milagros de Marcos (unidos a los resúmenes de afirmaciones sobre la realización de milagros de Jesús) constituyen más del 25 por ciento de la narrativa. Gerd Theissen ha destacado la relación entre los milagros y la actividad misionera, tanto en la vida del Jesús histórico como en la iglesia primitiva. La tarea de los apóstoles era predicar y curar (Mc. 3:14-15; 6:7, 12-13; c. Mt. 10:7; 2 Cor. 12:12; Heb. 2:4). Los informes sobre los milagros de Jesús atraían a la gente de todas partes (1:45; 2:2; 3:7-8; 5:27; 6:13-14; 7:25; cf. 10:47). Los que experimentaron curación o exorcismo se convirtieron presumiblemente en seguidores de Jesús (1:45; 5:17-20; 10:52), pues la confianza en Jesús estaba vinculada a los buenos resultados (6:5-6). La aclamación de los espectadores que concluye muchos de los relatos de milagros apoya su función evangelística (1:27; 2:12; 4:41; 5:42; 7:37).

Al igual que los informes orales de los milagros mencionados en Marcos atrajeron gente hacia Jesús, así las narraciones de milagros en Marcos toman el lugar de los milagros mismos e inculcan la fe en el lector. Con todo, los milagros también pueden ser provocadores, dando divina legitimación a la violación de costumbres religiosas (2:1-12, 23-28; 3:1-6; 5:17). En Marcos no se encuentra ninguna crítica de milagros como medio para despertar la fe (Jesús rechaza las señales sólo por falta de fe, 8:11-13). Para Juan, la fe no vinculada a los milagros es digna de elogio (Jn. 4:48; 20:29) aunque los signos revelan la verdadera identidad de Jesús (5:36; 20:30-31). Sin tener en cuenta hasta qué punto los relatos de milagros pueden haber servido en hipotéticas colecciones anteriores a Marcos, Marcos las usa para demostrar que Jesús es el emisario de poderes sobrenaturales (4:35-41; 5:25-34; 6:47-52), y para dar legitimación divina a su proclamación. El Espíritu apareció sobre Jesús en su bautismo (1:10), y Marcos implica que el Espíritu le dió poder para realizar exorcismos (3:22-30).

Los refranes y anécdotas usadas por Marcos sirven principalmente de dos maneras. Primera, su *contenido* proporcionaba a los lectores cristianos una enseñanza y una conducta ejemplar de Jesús sobre muchos aspectos importantes y situaciones diversas. Segunda, destacan la sorprendente *sabiduría* y autoridad de Jesús (necesaria a la luz de su postura crítica hacia las autoridades judías convencionales), subrayando el carácter revelador de su discurso, enfatizado por las aclamaciones o por el mudo asombro con el que terminan varias de las anécdotas (Mc. 1:22, 27 y paralelos; 10:24; 12:17 y par.; 12:34; Mt. 22:33, 46; Lc. 20:39-40). Jesús es designado como «maestro» doce veces en Marcos (tres veces como «rabino», equivalente al término griego de «maestro»), un énfasis adoptado por los otros Evangelistas. A los seguidores de Jesús se les designa consiguientemente como «discípulos», i.e., «alumnos», cuarenta y seis veces en Marcos. Para el antiguo mundo Mediterráneo, este énfasis en la enseñanza es más característico de las escuelas filosóficas que de las sectas religiosas. Con todo, es congruente con los énfasis de las cartas del Nuevo Testamento, que revelan más sobre la ética y teología cristiana que sobre prácticas religiosas. Un 40 por ciento del Evangelio de Marcos se dedica a

la *enseñanza* de Jesús, que subraya: (1) Las relaciones con el Judaísmo, sin olvidar el problema de la legítima asociación; (2:15-17), la práctica del ayuno (2:18-20), la pureza ritual judía (7:1-23), y el discipulado que va más allá de la observancia de la ley (10:17-22). (2) Las implicaciones del discipulado, entre las que están las recompensas por la perseverancia, en oposición al resultado del fracaso (4:2-21), importancia de la misión (6:7-12; 13:10), discipulado y sufrimiento (8:34-38; 13:9, 11), importancia de la humildad (9:33-37; 10:43-45), responsabilidad por los demás (9:42-50), y las recompensas al discipulado (10:29-31). (3) Otros varios asuntos, tales como la indisolubilidad del matrimonio (10:2-12), la naturaleza de la verdadera piedad (12:38-44), la verdadera identidad de Jesús (8:27-33 y passim), y el programa de Dios para el final de la era (cap. 13).

Al mismo tiempo, la información reunida por Marcos describe diversos aspectos de la vida profesional de Jesús: su conducta respecto al Sábado (2:23-28), su relación con los cobradores de impuestos y pecadores (2:13-17), su revolucionaria actitud hacia lo ritual, las reglas de pureza y los tabús alimenticios (2:18-28; 7:1-23); su porte lleno de dignidad ante los sumos sacerdotes y Pilatos (14:53-15:5), su fino ingenio en las controversias (2:23-28; 3:1-6; 7:1-13; 10:2-9; 11:27-33; 12:13-17), diferencias con su familia (3:21, 31-35), y su amor por los niños (9:36; 10:16). Los relatos de milagros en Marcos no demuestran la *divinidad* de Jesús (una noción ajena al Evangelista), sino que confirma su condición como emisario de Dios (i.e., Mesías).

La Función de los Evangelios

La *función* de los Evangelios tiene dimensiones conscientes e inconscientes, aunque no siempre es posible separarlas.

Despertar o Fortalecer la Fe

Una función consciente presupone el propósito explícito e implícito por el que fueron escritos. Retóricamente, los Evangelios son principalmente litertura persuasiva, que emplea varias

estrategias para convencer a sus audiencias de que el Jesús crucificado y resucitado es el Mesías, el Hijo de Dios. Los Evangelios, pues, son fundamentalmente propaganda literaria cristiana. Este propósito implícito de Mateo y Marcos se hace explícito en Juan (20:30-31): «Estas [señales] han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios». El Cuarto Evangelio puede así ser considerado como un documento para reforzar la fe cristiana, o un tratado misionero para judíos y paganos del mundo helenístico. Ni Marcos ni Mateo ofrecen una afirmación explícita de sus intenciones literarias.

Ninguno de los Evangelios (o de los otros libros del Nuevo Testamento) puede ser considerado como un tratado misionero para evangelizar a los paganos. Antes del 125 d.C., la primitiva literatura cristiana se escribió exclusivamente para uso de los cristianos. Sin embargo, esto no debe impedir el reconocimiento de que la agresiva orientación conversionista de los primeros cristianos configuró profundamente su comprensión de la misión y mensaje de Jesús y se grabó de forma indeleble en la tradición de los Evangelios. Para esclarecer el propósito de los Evangelios debemos preguntar quiénes fueron los primeros lectores cristianos de los Evangelios, y por qué los Evangelios aparecen de una forma tan propagandística.

La unidad social básica del antiguo mundo mediterráneo era la familia (en griego *oikia, oikos;* en latín *familia, domus*) una extensa familia en la que había esclavos, libertos, trabajadores a sueldo, y otros clientes. Todos estaban unidos por una red de mutuos deberes y obligaciones bajo la considerable autoridad del cabeza de familia, generalmente el padre. La solidaridad de la familia y el papel autoritario de su cabeza significaban que la «conversión» al cristianismo muchas veces representaba a las familias como unidades (1 Cor.1:16; Hch. 10:2, 48; 11:14; 16:15; 16:31-34; 18:8; cf. 2 Tim. 1:16). Una familia cristiana podía formar el núcleo de una iglesia (Rom. 16:5; 1 Cor. 16:19; Filemón 2), proporcionando un lugar de encuentro y organización, y quizás también la base de una potencial rivalidad con otras iglesias domésticas (1 Cor. 1:11-16; 3 Jn 9s.). Desde luego, había conversos al cristianismo que eran miembros de familias no cristianas (Fil. 4:22; 1 Cor. 7:13-14; cf. 2 Tim. 1:5), y miembros no-cristianos de familias cristianas (e.g. el esclavo

Onésimo, Filemón 10-16; cf. Mt. 13:24-30). Además, la conversión al cristianismo, individual o de grupo no incluía automáticamente la cristianización de normas y valores paganos. Eso representaba la clase de programa intensivo de resocialización implícitamente pretendida por Pablo. Estos factores sociales sugieren que los Evangelios fueron conscientemente diseñados para reforzar las implicaciones personales y sociales de la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios, y convencer a miembros no-cristianos de familias cristianas (algunas de las cuales sirvieron indudablemente como centros eclesiales) del supremo significado religioso de Jesús. Se podría estar «dentro» en un sentido social, y ser un «extraño» en materia de fe personal.

La Paradigmática Función de Jesús

Un punto de interés para los críticos de redacción, estudiosos que tratan de determinar el punto de vista teológico de los autores de los evangelios (complementados por un reciente interés en la investigación sociológica del cristianismo primitivo), ha sido la descripción de las comunidades cristianas dentro de las cuales surgieron los Evangelios. Este enfoque presupone que los Evangelios revelan más sobre las situaciones de los autores que sobre la situación histórica de Jesús. En tanto no se puede admitir que cada relato evangélico refleja con exactitud la situación de la comunidad del evangelista, cada evangelista escribió a *dos niveles*. Uno fue la presentación «histórica» de la historia de Jesús, en tanto que el otro supone la superposición de intereses y circunstancias del propio tiempo del autor sobre la narrativa (ocasionalmente con reveladores anacronismos). La proclamación de Jesús en Marcos 1:14s., por ejemplo, es una mezcla de los propios términos de Jesús («reino de Dios») y los de la iglesia primitiva («creer», «evangelio»). Jesús habla «la palabra» (Mc. 2:2; 4:33; 8:32) como lo hacen los misioneros cristianos. A él se le presenta enseñando «en la casa» (Mc. 2:15; 9:33; 10:10), y las casas eran los lugares de encuentro para las comunidades cristianas primitivas. Los debates judeo-cristianos sobre la pureza ritual se reflejan en Marcos 7. La enseñanza de

Jesús en parábolas (Mc. 4:2-9) se expresa desde el punto de vista de la experiencia cristiana posterior (4:14-20). Con todo, son ejemplos relativamente triviales de la composición a dos niveles. Ha habido muchos más intentos sostenidos (a veces contradictorios entre sí) de realizar un perfil de las comunidades que se reflejan en los Evangelios. El carácter carismático itinerante de la comunidad Q, por ejemplo, se ha extrapolado de la tradición Q del envío de los Doce (Mt. 10:5-42; Lc. 9:1-6). Mateo es ampliamente considerado como parte implicada en una disputa con una facción profética dentro de su comunidad. Algunos estudiosos han afirmado que la comunidad de Mateo era un grupo carismático errante, mientras otros sostienen que él representa una iglesia sedentaria urbana no excesivamente interesada en actividades carismáticas.

Los eruditos han argumentado recientemente que Marcos escribió para resolver varios conflictos teológicos dentro de su comunidad. Algunos piensan que Marcos escribió para oponerse a los creyentes que veían a Jesús como un hacedor de milagros al estilo de los magos helenísticos llamados «hombres divinos». Para Marcos, el auténtico mesianismo se basa en el sufrimiento que conduce a la crucifixión. En función de los títulos cristológicos, «Hijo de Dios» refleja la cristología del hombre divino y requiere la corrección del título «Hijo del Hombre», que representa el sufrimiento del Mesías. Otros eruditos han propuesto que Marcos podría estar en oposición con aquellos que creían que la rebelión judía contra Roma desempeñó un papel clave en el plan de Dios para el «final de los tiempos». Al escribir poco después del año 70 d.C., Marcos representaba al cristianismo galileo en oposición al cristianismo errante de Jerusalén-Judea, presa de la inquietud apocalíptica generada por la rebelión judía del 66-73 d.C. Sus profetas relacionaron equivocadamente la Parusía con la rebelión y con el Templo de Jerusalén. La Parusía, según Marcos, ocurrirá en Galilea, no en Jerusalén, en la generación siguiente a la rebelión.

El Evangelio de Juan, de acuerdo con Louis Martyn, es el producto de los escritos de un teólogo cristiano en respuesta a temas contemporáneos. Sostiene que el Evangelio de Juan es un drama a dos niveles, consistente de varios episodios históricos que reflejan la vida de Jesús, en cuya presentación han influido

las experiencias de la comunidad juanina. Juan 9:1-7 narra la historia de un ciego que recobra milagrosamente la vista, seguida por una dramática ampliación (vs. 8-41) que refleja una crisis contemporánea en la comunidad de Juan. Esta crisis implica la expulsión de miembros de la comunidad de las sinagogas locales (hacia el 85 d.C.) anacrónicamente reflejado en la «excomunión» (*aposynagogos*) del ciego de la sinagoga (Jn. 9:22, 34s., cf. 12:42; 16:2). Martyn propone que esta expulsión de la sinagoga refleja la adopción por el Judaísmo (después de aprox. 85 d.C.) del *birkat ha-minim* (Bendición contra los herejes), una revisión de la oración judía reglamentaria que pretende descubrir a los judíos que mantuvieron una doble alianza con Moisés y Jesús el Mesías.

Los biógrafos e historiadores helenísticos antiguos escribían también en dos niveles, combinando ideas de su propio tiempo con acontecimientos del pasado. Esto puede explicarse de dos formas complementarias: (1) Carecían de la imaginación histórica para representar mentalmente las diferentes experiencias de aquellos cuyas acciones estaban describiendo, y proyectaban su propia experiencia cultural en el pasado. (2) La mayor parte de los historiadores y biógrafos del período helenístico consideraban el pasado como normativo para la conducta del presente, i.e., proporcionaba guía moral para el presente y el futuro (Isócrates, *Nicocles* 35; *A Demonicus* 34; Polibio 1.1.2; Livio 1, prefacio 10-11; Plutarco, *Emilio Paulo* 1.1; Luciano, *Demonax* 2). La historia y biografía se centraban en el pasado como fuente de lecciones para el futuro. La historia y biografía helenísticas, no menos que los Evangelios, tendían a *fusionar* el pasado con el presente. Si los Evangelios y los Hechos merecen la designación (exagerada) de «teología en forma narrativa», entonces la historia greco-romana y la biografía merecen plenamente el calificativo «ideología en forma narrativa». Funcionalmente las diferencias son mínimas.

Pasado y presente se funden en las narrativas de los Evangelios porque los evangelistas consideraban la historia de Jesús como un ejemplo para la fe cristiana. Los valores y creencias cristianas estaban personificadas e históricamente legitimadas en la persona de Jesús de Nazaret. Esto es consecuente con el significado que las comunidades antiguas griegas y romanas

concedían a sus fundadores. El progenitor o fundador se convertía muchas veces en una imagen-mito que resumía las cualidades y carácter de sus descendientes o seguidores, convirtiéndose en una personalidad colectiva. Mientras los Evangelios Sinópticos, en particular Mateo y Lucas, tienen un destacado elemento didáctico ratificado por su atribución a Jesús, no subrayan explícitamente la *imitación* de Jesús. De forma similar, existen muy pocos pasajes en las *Vidas* de Plutarco, por ejemplo, donde él hace explícitas sus paradigmáticas intenciones. La razón de esta reticencia es simplemente que este uso del pasado se entendía de forma implícita.

Alguna literatura cristiana aparte de los Evangelios señala el papel paradigmático de Jesús en los Evangelios. Se destaca el carácter ejemplar de su sufrimiento y proceder ante sus jueces (1 Pedro 2:21-23; 1 Tim. 6:13). Su ejemplar a humildad se refleja en el uso que Pablo hace del himno de los Filipenses (Fil. 2:5-11). La Carta a los Hebreos refleja un gran interés en el Jesús histórico. Las pruebas experimentadas por Jesús (posiblemente relacionadas con el relato de las tentaciones en los Sinópticos) significa que comprende la debilidad humana y puede dar ayuda (Heb. 2:18; 4:5). En un precepto que es reminiscencia de las posteriores «etapas de la cruz», se les exhorta a los lectores a salir al exterior y experimentar el oprobio como lo hizo Jesús (13:12-13). Jesús fue perfecta y clara obediencia a través de su sufrimiento, al igual que los cristianos lo pueden ser ahora (2:10; 5:8). Este papel ejemplar de la historia de Jesús se expresa claramente en Hebreos 12:1b-4; Jesús «soportó la cruz, sin miedo a la ignominia, y está sentado a la diestra del trono de Dios».

Los Evangelios como Biografía Greco-Romana

Biografía Antigua vs. Biografía Moderna

La moderna erudición ignora o subestima a menudo el carácter biográfico de los Evangelios. Es verdad que los Evangelistas no se interesaban en la educación, apariencia, personalidad, motivaciones y desarrollo de Jesús, todos ellos puntos

de interés en la moderna biografía. Sin embargo, muchos de estos rasgos eran extraños en la biografía antigua. Un énfasis en la personalidad de Jesús o un interés en sus motivaciones y desarrollo no puede razonablemente esperarse de las antiguas culturas que suponían que las personalidades eran estáticas. Aún el interés de la biografía greco-romana con carácter no tenía equivalente en las antiguas culturas de Oriente Próximo. Incluso, puntos de aparente interés biográfico moderno tales como orígenes y educación, estaban estrechamente vinculados en la biografía greco-romana con el carácter.

El Nivel Literario de los Evangelios

La literatura griega y latina preserva los valores y tradiciones de la clase culta. Las biografías greco-romanas analizadas en el capítulo 1 son principalmente productos de autores con ambiciones literarias que escriben en el escenario de un cuerpo tradicional altamente estructurado de convencionalismos literarios y retóricos. Los Evangelios (y la mayor parte de los escritos del Nuevo Testamento) reflejan la cultura literaria popular de las clases bajas. El estilo lingüístico y retórico y las normas de los autores y oradores cultos de la antiguedad eran atenuadas e imitadas en la literatura popular. El Nuevo Testamento en sí manifiesta varios niveles de calidad literaria. Muy pocos ejemplos de literatura popular han sobrevivido a la antiguedad. Sin embargo no carecemos totalmente de información sobre su carácter esencial. La literatura biográfica popular, como la *Vida de Esopo*, algunas vidas de poetas griegos (muchas escritas sin pretensiones literarias, como la *Vida de Homero* y las muy parecidas *Vidas de los Profetas* judíos), la vida de Segundo el Filósofo Silencioso y la «vida» compuesta de Heracles (Apolodoro, *Biblioteca* 2.4.6-2.7.8). Estas vidas populares comparten una característica estructural con los Evangelios. Todas ellas manifiestan una disposición completamente *cronológica* y evitan una exposición temática.

La Biografía como «Historia»

La noción de que los Evangelios no pueden ser biografías es a veces sustentada por el argumento de que las biografías (antiguas o modernas) se interesan intrínsecamente en la *his-*

toria. Como los Evangelios se centran en la proclamación, el argumento es válido, no se interesan en la historia y no pueden ser «biográficos». Esta opinión está muchas veces apoyada por la posición teológica de que, como la fe no puede depender de acontecimientos históricos contingentes (haciéndola superflua), la verdad del Evangelio es inmune a la confirmación o anulación histórica. Desde esta perspectiva, el kerigma y la historia son categorías recíprocamente exclusivas. Esta opinión es incorrecta por dos razones: (1) «kerigma» e «historia» correctamente entendidos, son conceptos que se superponen, y (2) no es legítimo permitir que los supuestos teológicos determinen los resultados de la crítica literaria.

La opinión que aquí se propone de que los Evangelios son un subtipo de biografía greco-romana, supone que los Evangelistas escribieron con intenciones históricas. Desde luego, lo que los antiguos consideraban «historia» difiere considerablemente de las normas historiográficas modernas (con las excepciones de Tucídides, Polibio y Amiano Marcelino), y las «intenciones» no siempre producen los resultados deseados. Para los griegos, la historia era la arena en la que los valores trascendentes se encarnaban en personajes y estados excepcionales que podían servir de modelos para el presente y el futuro. Este idealismo tuvo una tendencia «anti-histórica» que valoraba a personas como *tipos* y *paradigmas* más que como personas históricas. La ficción desempeñaba un papel importante en la historiografía y biografía helenística, cuyos autores tenían educación retórica. La credibilidad era el principal medio de separar la verdad de la falsedad (más que el análisis crítico de las fuentes), y el requisito más importante de la narrativa. Puesto que tanto historiadores como biógrafos se interesaban en proporcionar incentivos para la virtud, a menudo escribían con propósitos y técnicas retóricas. A pesar de la «intención histórica» implícita en la tarea biográfica, algunas biografías antiguas son casi completamente novelescas, como la vida de Heráclito en Diógenes Laercio (9.1-16), casi enteramente basadas en falsas deducciones de anécdotas tradicionales sobre Heráclito. La ficción también penetra en las vidas de los poetas griegos, resultado de deducciones defectuosas extraídas de sus obras. El énfasis en la credibilidad más que en la verdad y una marcada

carencia de imaginación histórica frustraba las *intenciones* histórico-biográficas. También había una cantidad indefinida de ficción intencionada en la biografía antigua. Los antiguos lectores reconocían, apreciaban, y podían desechar la exageración retórica, en tanto que los lectores modernos encuentran difícil esa tarea. Menandro Retor (tercer siglo d.C.) recomendaba que se inventaran signos milagrosos antes del nacimiento de un emperador en discursos en su alabanza (371.3-14). Afirmar que los Evangelistas escribieron una biografía con intenciones históricas no garantiza, pues, que preservaran uno solo de los hechos históricos. Esto sugiere de que se restringía el grado de la invención para adecuarla a la tarea biográfica de la forma en que se entendía popularmente.

El Proceso de «Literaturización»

En tanto que los paganos cultos reaccionaron negativamente a Marcos, Mateo y Lucas respondieron positivamente aunque de manera algo ambivalente. Usaron a Marcos como modelo y fuente principal, pero introdujeron material suplementario e hicieron numerosas mejoras linguísticas, estilísticas y de composición. Si bien ni Mateo ni Lucas es literatura elevada según las normas retóricas greco-romanas, estos Evangelios sí que reflejan el uso literario popular, que atenuaba las normas literarias más elevadas. El movimiento hacia una mayor conformidad con convencionalismos literarios elevados puede llamarse «literaturización». En Mateo y Lucas el proceso de literaturización se manifiesta de muchas maneras. Primera, Mateo y Lucas han seguido la aproximación antigua convencional a la composición biográfica e histórica al hacer de una sola fuente la columna vertebral de la narrativa, suplementada por otras fuentes. Segunda, añadiendo material de fondo, genealogías y narrativas de nacimientos al principio y las apariciones de la resurrección y otros materiales al final, Mateo y Lucas se han acercado más a las expectativas biográficas e historiográficas de los lectores paganos. El juicio de Papías que Marcos no «estaba en orden», i.e., carecía de una disposición artística (Eusebio, *Historia Eclesial* 3.39.15), es similar a la crítica de

Dionisio de Halicarnaso de que la historia de Tucídides no
en orden porque no empezaba y terminaba adecuadament
bre Tucídides 10; cf. Luciano, *Verdadera Historia* 47s.).
cos no empieza con los tópicos recomendados de nacimie
genealogía (cf. Theon, *Progymnasmata* 8), y termina de p
en 16:8. Tercera, Mateo y Lucas han introducido muchas
joras linguísticas y estilísticas en Marcos. Marcos tiene
ejemplos del presente histórico; Mateo retiene 21 de ello
Lucas sólo uno. Juan tiene 164 ejemplos del presente histór
Lucas tiende a eliminar las parataxis (tendencia a evitar cláus
subordinadas y unir cláusulas con «y») de Marcos, favoreciei
las partículas equilibrantes y participios subordinativos de es
periódico. Mientras Marcos transcribe palabras arameas, Ma
conserva una frase (27:46) y Lucas las elimina por comple
Se suaviza el estilo repetitivo de Marcos (compárese Marc
1:32 con Mateo 8:16 y Lucas 4:40). Las expresiones poco el
gantes son sustituidas (compárese Marcos 2:4 con Mateo 9:2
Lucas 5:18). Unidos, todos estos factores sugieren que el us
y modificación de Marcos hecho por Lucas y Mateo, junto co
otras tradiciones, constituyó una concienzuda empresa literaria

Antiguas Nociones de los Evangelios

Los paganos cultos, como Celso, el filósofo del siglo segundo, nunca se impresionaron demasiado por las cualidades literarias de los Evangelios (Orígenes, *Contra Celso* 6, 1-2; cf. Lactancio, *Instituciones Divinas* 5.1.15-16). No obstante, dos cristianos cultos de la primera mitad del siglo segundo, Papías de Hierápolis (que murió en torno al año 156 d.C.) y Justino Mártir (muerto hacia el 165 d.C.) entendieron los Evangelios y las tradiciones que contenían en función de las categorías retóricas helenísticas.

Papías es una figura enigmática de cuyas obras sólo algunos fragmentos han llegado hasta nosotros. Además de ser obispo de Hierápolis, fue un historiador erudito que ávidamente coleccionaba tradiciones orales y escritas sobre Jesús. Hacia el 125 d.C. escribió una obra en cinco volúmenes llamada «Interpretaciones de las *Logia* del Señor» (*logia* = «el Evangelio», i.e.

lo que Jesús dijo e hizo). En un fragmento que revela un conocimiento de términos y convencionalismos técnicos y retóricos, Papías (citando al Presbítero) defiende el carácter literario de Marcos contra detractores desconocidos (Eusebio, *Historia Eclesial* 3.39.15; mi trad.):

> Marcos, que fue intérprete de Pedro, escribió con exactitud, aunque no en orden [*ou mentoi taxei*], lo que recordaba que el Señor había dicho y hecho. Como él no había oído al Señor, o no le siguió sino hasta más tarde, siguió, como ya he dicho, a Pedro, quien formulaba sus enseñanzas a manera de anécdotas [*chreiai*], no como una composición acabada [*syntaxis*] de los refranes del Señor, de modo que Marcos no cometió errores al consignarlos por escrito separadamente a medida que los iba recordando [*apomnēmoneuein*].

El Evangelio de Marcos, en opinión de Papías, consistía en *apomnemoneumata* («reminiscencias») previamente diseñadas como anécdotas o chreiai por Pedro. El término *apomnēmoneumata* es una aproximación sinónima de *hypomnēmata* (que significa «notas», o «borrador», que connota forma inacabada, o «comentario») pero en singular puede significar «libro». Clemente de Alejandría se refería a los *hypomnēmata* de Marcos (*A Teodoro* 1.20), que entendía como las notas que se convertirían en la base de su Evangelio, mientras Eusebio (*Historia Eclesial* 2.15) identificó los *hypomnēmata* con el Evangelio de Marcos en sí. Pero Papías consideró el Evangelio de Marcos como *apomnēmoneumata* (= *hypomnēmata*), en contraste con Mateo, al que consideró como composición acabada (Eusebio, *Historia Eclesial* 3.39.16). El estilo paratáctico y asindético son características de *hypomnēmata* (cf. Teofrasto, *Caracteres*), ambos, rasgos de Marcos. La evaluación de Papías de Marcos como *apomnēmoneumata* indica, pues, que la consideró como una obra sin acabar ni perfeccionar. Esto también se refleja en su afirmación de que Marcos «no está en orden», un término retórico que significa «no dispuesto estéticamente». Sobreviven partes del prefacio histórico (*prooimion*) de la obra extraviada de Papías junto con referencias a fuentes y método, según los convencionalismos historiográficos (Eusebio, *Historia Eclesial* 3.39.2-4, 15; nótese los paralelos formales con Lc. 1:1-4). Esto

revela el conocimiento de Papías de los convencionalismos retóricos de la historiografía helenística. Su preferencia explícita por la tradición oral sobre la escrita (Eusebio, *Historia Eclesial* 3.39:3-4) tipifica a los antiguos historiadores desde Herodoto hasta Plutarco (cf. Plutarco, *Demóstenes* 2.1).

Justino Mártir (que escribió hacia el 155 d.C.) describió los Evangelios como «reminiscencias [*apomnēmoneumata*] de los apóstoles (1 *Apología* 66.3; 67.3) y «reminiscencias de Pedro» (*Diálogo con Trifo* 106.3). De este modo, Justino, al igual que Mateo, Lucas y Papías, prefiere designar a los Evangelios por un término literario reconocido. Aunque los *apomnēmoneumata* no se definen detalladamente en los manuales de retórica, son chreiai esencialmente ampliadas, i.e. dichos y/o acciones de, o acerca de determinados individuos, puestos en un marco narrativo y transmitidos de *memoria* (por tanto, «fidedignos»). Al contrario que Papías, Justino no considera inacabado a Marcos, porque usa el término de todos los Evangelios Sinópticos. Justino fue un cristiano filósofo de profesión (en un tiempo en el que los cristianos cultos empezaron a considerar su fe como una filosofía) y un ardiente admirador de Sócrates. Su uso del término «reminiscencias» sugiere por lo tanto una conexión con la obra de Jenofonte *Memorabilia* (en griego *apomnēmoneumata*), una «biografía» de Sócrates. Para Justino, los Evangelios son *apomnēmoneumata* porque preservan las enseñanzas auténticas de Jesús, el verdadero maestro de filosofía.

Estos ejemplos revelan que los primitivos cristianos cultos una o dos generaciones después de la «publicación» de los Evangelios, los entendieron dentro de los cánones de la retórica antigua. Si bien esto no demuestra que Marcos compartía su perspectiva, existen razones para sospechar que Mateo y Lucas sí.

Literatura Posterior relativa a Jesús

La producción de literatura relativa a Jesús constituyó una creciente industria cristiana durante la más reciente antiguedad. Aparecían grandes cantidades de composiciones, muchas calificadas explícitamente como «evangelios». Algunos de éstos

evangelios «apócrifos» (literalmente: «secretos», pero con una connotación de «falsos») contienen refranes de o relatos sobre Jesús (e.g. los evangelios de Tomás y Pedro); otros son homilías incoherentes con poco parecido a los Evangelios canónicos (e.g. los evangelios de Felipe y la Verdad). Consiguientemente, «Evangelio» como término literario en el Gnosticismo puede incluir la hazaña de la redención en un escenario cósmico. Esta ensanchada perspectiva es ya operativa en el Cuarto Evangelio (cf. Jn. 1:1-18) así como en los primitivos himnos cristológicos (Fil. 2:5-11; Col. 1:15-20).

Muchas composiciones antiguas acerca de Jesús existen sólo como títulos o citas fragmentarias en autores cristianos posteriores, con la afortunada excepción de la biblioteca de Nag Hammadi (ver más abajo). No obstante, la tarea de recopilar o mejorar las biografías de Jesús iniciada por Marcos y hecha más respetable literariamente por Lucas, era de poco interés para los cristianos cultos del siglo segundo y posteriores. Papías y Tatiano fueron excepciones, pero el trabajo del primero ha perecido y el *Diatesarón* (los cuatro Evangelios tejidos en una única narrativa continua) del segundo, ha sobrevivido sólo en traducciones recientes. La literatura cristiana de los siglos segundo al cuarto refleja varios niveles culturales. Los cristianos educados retóricamente produjeron una extensa literatura apologética o protréptica (Quadratus, Arístides, Justino, Tatiano, Atenágoras y Teófilo). Los menos cultos produjeron gran cantidad de imaginativos evangelios y hechos apócrifos de forma anónima o seudoepigráfica, en los que hallaron expresión el folklore cristiano, la leyenda y la romántica ficción. Un desarrollo importante fue el de las diversas direcciones que tomaron la narrativa y el discurso. Uno u otro tiende a dominar determinadas composiciones, casi nunca ambas. Quizás la función más común de la literatura de Jesús, en particular las colecciones de refranes, es legitimar las distintas formas del cristianismo.

La veracidad histórica de las tradiciones de Jesús ha sido una cuestión destacada en el estudio de los evangelios apócrifos. La difundida opinión de que los evangelios apócrifos son falsos y heréticos ha roto el vínculo entre ellos y los Evangelios canónicos. Con todo la reciente insistencia en la posibilidad de una posterior circulación de primitivas y posiblemente auténticas

tradiciones de Jesús (en particular en algunos tratados de Nag Hammadi) ha fomentado la evaluación de estos escritos como fuentes potenciales de una más primitiva evolución de tradiciones de Jesús. Sin embargo, el análisis de esta literatura es por su propio derecho una labor importante, aunque desatendida.

El Diatesarón de Tatiano

Tatiano fue un sirio educado en retórica y filosofía griega. Convertido en Roma hacia la mitad del siglo segundo, fue discípulo de Justino Mártir. En el *Discurso a los Griegos*, Tatiano vilipendia la civilización y cultura helenística, una postura que se consolidó sólo después de su regreso a Siria en 172 d.C. Los primitivos heresiólogos le consideraron (por error, probablemente) fundador de los encratitas ascéticos y (más exactamente) estrechamente relacionado con el Gnosticismo Valentiniano. La principal reivindicación a la fama de Tatiano reside en su recopilación del *Diatesarón*, una biografía de Jesús basada en la fusión de los cuatro Evangelios canónicos, posiblemente con algunos añadidos apócrifos. El *Diatesarón* fue ampliamente usado en el cristianismo sirio hasta el siglo quinto, cuando el obispo sirio Teodoreto (aprox. 393-466) destruyó todas las copias existentes, sustituyéndolas por los cuatro Evangelios por separado. El *Diatesarón* originalmente escrito en griego o sirio, se ha preservado parcialmente en un pequeño fragmento griego (que data del 220 d.C.), varias traducciones (entre otras, al árabe, persa y latín), y un comentario sirio del siglo cuarto sobre el *Diatesarón* por Efraín (aprox. 306-373).

Al recopilar el *Diatesarón*, Tatiano conservó la mayor parte del contenido de los cuatro Evangelios en una sola narrativa, según el orden de Mateo antes del relato de la Pasión, y a partir de ésta, según el de Juan. Omitió algún material, como las genealogías de Mateo y Lucas (una omisión que Teodoreto impugnó de estar motivada por la herejía) y la introducción a Lucas (1:1-4). También corrigió a Juan valiéndose de los Sinópticos y viceversa. De acuerdo con las prácticas retóricas de los antiguos historiadores, el principal método de Tatiano para determinar cual de los datos conflictivos era histórico, fue el criterio

de la *verosimilitud*. Los antiguos historiadores que escribieron nuevas versiones de narrativas existentes, propendían a seguir una fuente más o menos de forma exclusiva (muchas veces de memoria) antes de cambiar a otra. La venerada condición de los Evangelios probablemente hizo que Tatiano se desviara de este procedimiento convencional.

¿Cuál fue la motivación de Tatiano para producir un *solo* relato de la vida de Jesús? Eusebio no aprobó la pretensión de Tatiano de «corregir sus [i.e., las de los apóstoles] formas de expresión» (*Historia Eclesial* 4.29.6). Con todo, a Tatiano, que admiraba el estilo sin afectación de la literatura cristiana (*Discurso a los Griegos* 29.2), probablemente no le motivó el simple deseo de mejorar el lenguaje y estilo de los Evangelios. El fenómeno de la existencia de varias biografías de la misma persona, una junto a otra y con igual crédito, no tenía equivalente en la antiguedad, una situación potencialmente molesta para una persona culta, en vista de las numerosas discrepancias en orden y contenido entre los Evangelios. Puesto que Tatiano era profundamente crítico respecto a las contradicciones de la filosofía e historia griega (*Discurso* 4.3; 31.4), es probable que su educación griega le condujese a recopilar una narrativa creíble de la vida de Jesús, libre de contradicción e incongruencia.

Las Narrativas sobre Jesús

Los evangelios apócrifos que dieron un marco general de narrativa a los refranes y relatos de Jesús continuaron escribiéndose. Estos incluye (1) un evangelio desconocido (conservado en Papiro Egerton 2), redactado antes de 150 d.C. que contiene cuatro perícopas entre las que se encuentran dos refranes de Jesús anteriormente desconocidos, un diálogo fragmentario de estilo «Juanino», y el relato nuevo de un milagro; (2) el Evangelio de los Nazarenos, aparentemente una forma reescrita de Mateo (antes de 150 d.C.), presente sólo en treinta y seis citas fragmentarias en autores cristianos; (3) el Evangelio de los Ebionitas, escrito aprox. en 180 d.C. y presente sólo en nueve citas de Epifanio (hacia 315-403 d.C.); (4) el Evangelio de los Hebreos (entre 120 y 140 d.C.), usado por los cristianos

judíos en Egipto y presente en sólo siete citas fragmentarias; (5) el Evangelio de los Egipcios (principios del siglo segundo) usado por los cristianos gentiles en Egipto y presente en sólo unos diez fragmentos.

Un tipo más restringido de narrativa sobre Jesús se centró en reconstrucciones imaginativas de las lagunas de los relatos canónicos. Entre los llamados evangelios de la infancia, hay dos que pueden destacarse: (1) el casi totalmente fabulado *Protoevangelio de Santiago*, originado quizás en Egipto después del 150 d.C., que promueve la doctrina de la perpetua virginidad de María, y (2) la *Historia de la Infancia de Tomás* (finales del siglo segundo d.C.). El final de la vida de Jesús es la esencia del *Evangelio de Nicodemo*, que consiste en los Hechos de Pilatos (una forma original de lo que existía antes del 150 d.C.), y el Descenso de Cristo al Infierno. Muchos otros evangelios escritos en nombre de figuras del Antiguo Testamento, apóstoles, y mujeres prominentes de los primeros tiempos del cristianismo, fueron escritos entre los siglos segundo y quinto, y posteriores.

El *Evangelio de Pedro* es la narrativa evangélica no canónica más importante y más antigua. Escrito aprox. en 125 d.C. en griego, narra brevemente la pasión y resurrección de Jesús; tanto el principio como el final se han perdido. El fragmento empieza a partir de que Pilatos se lava las manos, y concluye justo después de una aparición de resurrección a Pedro y su hermano Andrés, cuando salían a pescar. Mientras los Evangelios canónicos (excepto Marcos) contienen tradiciones de las apariciones de Jesús a sus seguidores, el *Evangelio de Pedro* sólo menciona la experiencia de los guardias que ven salir a Jesús de la tumba, ayudado por dos misteriosas figuras (una posible alusión al relato de la transfiguración). Aunque evidentemente, dependiente de los Evangelios canónicos, *Pedro* puede preservar también tradiciones primitivas extracanónicas. Eusebio consideró inaceptable el *Evangelio de Pedro*, y cita un libro de Serapión de Antioquía (escrito hacia el 200 d.C.) refutándolo (*Historia Eclesial* 3.3.2; 3.25.6; 6.12).

Colecciones de Aforismos

Al final del siglo primero, los aforismos o refranes de Jesús circularon en forma oral y escrita. Cuando en la literatura cristiana primitiva se cita o alude a algún refrán en forma aislada (como en la heterogénea colección del siglo segundo de los Padres Apostólicos o en Justino Mártir), el modo informal de cita hace difícil determinar si los autores usaban (1) fuentes escritas que ya no existían, (2) textos escritos citados de manera imperfecta, o (3) la tradición oral. Los refranes de Jesús que no están en los Evangelios (llamados *agrapha*) se siguieron incorporando en los textos cristianos durante todo el siglo segundo. Ocasionalmente dichos refranes se insertaban en manuscritos evangélicos (e.g. Jn. 7:53-8:11, y adiciones antes de Lc. 23:34 y después de Lc. 9:55). Por ejemplo, el códice Beza tiene estas chreia en lugar de Lucas 6:5: «En aquel día, cuando él [Jesús] vió a un hombre que trabajaba en Sábado, [él] le dijo, «Buen hombre, si sabes lo que estás haciendo, seas bendecido; pero si no lo sabes, eres un desventurado y un transgresor de la ley». Es imposible determinar la autenticidad de tales dichos.

Cuatro «evangelios» formaban parte de un escondrijo de cincuenta y dos opúsculos en trece códices descubierto en Nag Hammadi, Egipto, en 1945. Enterrados en la segunda mitad del siglo cuarto d.C., esta diversísima biblioteca copta incluía los Evangelios de la Verdad, de Felipe, de los Egipcios y de Tomás. El *Evangelio de la Verdad* (escrito hacia el 140 d.C.) es una incoherente homilía del Gnosticismo Valentiniano que no contiene tradiciones explícitas de Jesús. El *Evangelio de Felipe* es una colección de cerca de cien refranes o meditaciones ilógicamente asociados, en gran parte subordinados a los Evangelios canónicos. Mientras que muchos de los «refranes» de Felipe carecen de atribución, uno de ellos se le atribuye a Felipe (II, 73.8-19), y trece a Jesús (e.g. 64.3). Los refranes citados del Evangelio se intercalan a menudo en el comentario (e.g. 55.24-36; 56.26-57.22; 63.30-64.9; 68.26-29). El *Evangelio de los Egipcios* copto se ha conservado en dos versiones. El título se le da en la conclusión (III, 69.6), aunque el tratado se introduce y concluye por lo que aparece como un título anterior («El Santo Libro del Gran Espíritu Invisible»). El término «evangelio» es

probablemente un añadido cristianizante (comparando «evangelio» con «libro santo»), ya que la obra es sólo marginalmente cristiana. La redacción, atribuída a Set, narra una cosmogonía mítica que abarca el origen y preservación de la línea de Set y su obra redentora en la forma del Jesús terrenal.

El *Evangelio de Tomás*, una colección de 114 refranes que generalmente empiezan con la frase «Jesús dijo», es la colección no-canónica más extensa que existe de los refranes de Jesús. Tomás fue probablemente traducido de un original griego (hacia el 140 d.C.; algunos sostienen que data del siglo primero) y escrito en Siria donde se originó otra literatura de Tomás. Una cuestión importante es la relación del *Evangelio de Tomás* con la tradición sinóptica, pues casi la mitad de los refranes tienen paralelos sinópticos. Algunos refranes pueden reflejar auténticas tradiciones extracanónicas de Jesús (como las parábolas en los logia 8, 9, 64, 65). Otros son refranes sinópticos reformulados (72, 79, 99, 100, 104, 113), mientras hay otros que son enteramente nuevos (7, 10, 15, 30, 52). Además del uso ocasional de tópicos (cf. logia 28 y 29), no existe un orden lógico en los refranes. No se menciona en Tomás la cruz o la resurrección, ni tampoco es tema de ninguno de los refranes el futuro escatológico (en consonancia con el carácter gnóstico de la obra), y el título «Hijo del Hombre» no aparece nunca. Jesús es implícitamente presentado (como en Q) como maestro de sabiduría y revelador. Tomás contiene unos veintidós *relatos de posicionamiento* (e.g. 6, 12, 37, 51-53), tantas como veinticuatro *parábolas* (e.g. 8, 20, 63-65, 96-98, 109), once *bienaventuranzas* (e.g. 7, 19, 54, 68, 79, 103), dos *calamidades* (102, 112), más de una docena de *proverbios* introducidos en las proverbiales formulaciones: «si alguno», o «aquél que» (e.g. 1, 24, 41, 80, 94, 105), y seis refranes que empiezan por «Yo» (e.g., 10, 23, 71).

Diálogos con el Jesús Resucitado

El uso más revolucionario de las tradiciones de Jesús después de los Evangelios canónicos fue el desarrollo del *diálogo revelador Gnóstico* en el que los refranes de Jesús se enmarcaban

en una conversación entre el Jesús resucitado y sus discípulos. Estos diálogos fueron modelados, no en los diálogos filosóficos, sino en *erōtapokriseis* («preguntas-y-respuestas») pedagógicas, que eran vehículos de instrucción religiosa esotérica. Los Evangelios canónicos, con excepción de Marcos (aparte del final apócrifo 16:9-20), narran encuentros entre el Jesús resucitado y sus seguidores. En tanto que a Jesús se le atribuyen sólo unas breves afirmaciones en Mateo (28:9-10, 18-20), en Lucas 24 (cf. Hechos 1:3-9) y Juan 20-21 se presentan conversaciones mucho más extensas como algo característico. Hechos 1:3 menciona crípticamente una serie de apariciones a lo largo de cuarenta días en los que la conversación se centra en el Reino de Dios. Los cristianos gnósticos utilizaron el período entre la resurrección de Jesús y su ascensión (extendida a 550 días en el *Apocrifón de Santiago* 1,2.19-20, y ¡once años en *Pistis Sophia* 1.1!) como escenario de seminarios inventados presididos por Jesús (*El Concepto de Nuestro Gran Poder* VI, 42.18-31). El diálogo revelador fue una forma gnóstica popular de la literatura de Jesús que transmitía ostensiblemente las verdaderas intenciones de Jesús, a veces presentadas como reinterpretaciones de sus refranes terrenales (*Carta de Pedro a Felipe* VIII, 135.5-8). La literatura gnóstica relativa a Jesús dió énfasis al período post-resurrección, en contraste con el sentido esencial del período pre-resurrección de la principal corriente del cristianismo.

Los diálogos gnósticos no se improvisaban nunca completamente. A menudo preservaban y modificaban tradiciones anteriores, por lo que tenían una historia literaria complicada. Tres prácticas de orden redaccional son evidentes: (1) Algunos diálogos empezaban como tratados que fueron modificados en formato de conversación (la *Sofía de Jesucristo*). (2) Los diferentes dichos podían conectarse para formar diálogos (el *Apocrifón de Santiago* V, 2.21-35; 4.22-37; 5.31-6.1). (3) Los diálogos se construían también basándose en lo que originalmente habían sido colecciones de parábolas interpretadas o dichos de Jesús (*Diálogo del Salvador; Libro de Tomás el Contendiente* II, 142.26-145.23). De los once diálogos hallados en la colección Nag Hammadi, dos son no-cristianos: *Zostrianos* (VIII,1) e *Hipóstasis de los Arcontes* (II,2). El contenido de los diálogos gnósticos cristianos se centra en la salvación después de la muer-

te por la elevación del alma, y en una defensa del gnosticismo. Las *Formas literarias constitutivas* de los diálogos incluyen varias formas breves de liturgia (fórmulas teológicas, himnos y credos); instrucciones exegéticas y doctrinales (*erotapokriseis*); y sermones parenéticos. El *contenido* de los diálogos se centra en la enseñanza sobre el mito de Sofía, la necesidad del conocimiento revelado (gnosis), ascetismo, bautismo, la elevación del alma, y exégesis del Nuevo Testamento.

Un importante tratado, recientemente examinado por Ron Cameron (1984), es el *Apocrifón de Santiago* copto-gnóstico, un diálogo entre el Jesús resucitado y Santiago y Pedro, que empieza como una carta. El tratado contiene diez complejos refranes, varios con componentes notoriamente similares a los refranes canónicos. En otras partes, tres parábolas no autenticadas: (1) el vástago de palmera que se secó (I,7.22-35), (2) el grano de trigo (8.16-27), y (3) la espiga de cebada (12.22-30). Dos refranes sobre el reino se encuentran en 2.29-33 y 13.17-19, una profecía sobre el juicio en 9.24-10.6, y algunos refranes de sabiduría y proféticos en 12.31-13.1.

Para un Posterior Estudio

General: Para una referencia bibliográfica general en inglés: David E. Aune, *Jesús y los Evangelios Sinópticos: Guía para un Estudio Bibliográfico* (Theological Students Fellowship, 1980). Una colección importante de ensayos que reflejan la investigación más reciente sobre los Evangelios es la de: W. O. Walker, Jr., *Las Relaciones Entre los Evangelios: Un Diálogo Interdisciplinario* (Trinity University Press, 1978). También: Howard Clark Kee, *Jesús en la Historia: Aproximación al Estudio de los Evangelios*, 2ª edic. (Harcourt Brace Jovanovich, 1977); John Reumann, *Jesús en los Evangelios de la Iglesia: La Moderna Erudición y las Fuentes más Antiguas* (Fortress Press, 1968).

Sobre cada uno de los Evangelios: Para una aproximación equilibrada que interactúa con la última década de erudición: Ernest Best, *Marcos: El Evangelio como Relato* (Edinburg: T. & T. Clark, 1983). Una anterior investigación es estudiada por

Ralph Martin, *Marcos: Evangelista y Teólogo* (Zondervan Publishing House, 1973). El mejor comentario sobre Marcos es de Rudolf Pesch, *Das Markus Evangelium*, 2 vols. (Friburgo, Basilea y Viena: Herder, 1976-77). Ver también: Howard Clark Kee, *Comunidad de la Nueva Era: Estudios del Evangelio de Marcos* (Westminster Press, 1977). Dos estudios de la función de Marcos: T. J. Weeden, *Marcos: Tradiciones en Conflicto* (Fortress Press, 1974), y Werner Kelber, *El Reino en Marcos* (Fortress Press, 1974). *Mateo:* Jack Dean Kingsbury, *Mateo: Estructura, Cristología, Reino* (Fortress Press, 1975). *Juan:* Una de las mejores presentaciones es de Stephen S. Smalley, *Juan: Evangelista e Intérprete* (Thomas Nelson & Sons, 1984). Un comentario indispensable es el de Raymond Brown, *El Evangelio según Juan*, 2 vols. (Doubleday & Co., 1966-70). También, de C.H. Dodd, *La Interpretación del Cuarto Evangelio* (Cambridge: University Press, 1965), y R. Alan Culpepper, *Anatomía del Cuarto Evangelio: Un Estudio de Diseño Literario* (Fortress Press, 1983). Dos estudios de la función de Juan: Raymond E. Brown, *La Comunidad del Discípulo Amado* (Paulist Press, 1979), y J. Louis Martyn, *Historia y Teología en el Cuarto Evangelio*, ed. rev. (Abingdon Press, 1979).

Sobre Lenguaje y Estilo: Abraham J. Malherbe, *Aspectos Sociales del Cristianismo Primitivo* (Louisiana State University Press, 1977), hace un estudio de los problemas en la evaluación del griego del Nuevo Testamento en pp. 29-59. Ver también: Marius Reiser, *Syntax und Stil des Markusevangeliums* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1984), y Nigel Turner, *Estilo*, vol. 4 de *Una Gramática del Griego del Nuevo Testamento*, por J. H. Moulton et al. (Edinburg: T. & T. Clark, 1976).

Sobre Formas Orales: *General:* De Jan Harold Brunvand, *Folklore: Estudio y Guía de Investigación* (St. Martin's Press, 1976). Los dos tratamientos antiguos más importantes sobre crítica de forma son de Rudolf Bultmann, *Historia de la Tradición Sinóptica,* trad. por John Marsh (Harper & Row, 1963; 2ª edic., Oxford: Basil Blackwell, 1968) y Martin Dibelius, *De la Tradición al Evangelio* (Charles Scribner's Sons, 1985). Ver también: Vincent Taylor, *La Formación de la Tradición Evangélica* (London: Macmillan & Co., 1953). *Relatos de milagros*, por Robert W. Funk, *Relatos de Milagros Cristianos Primitivos,*

Semeia, 11 (1978); Gerd Theissen, *Los Relatos Milagrosos de la Tradición Cristiana Primitiva*, trad. por F. McDonagh (Fortress Press, 1983). *Parábolas:* Joachim Jeremias, *Las Parábolas de Jesús, ed. rev. (Charles Scribner's Sons, 1963); Eta Linnemann,* Parábolas de Jesús: Presentación y Exposición (London: S.P.C.K., 1966). *Relatos de Posicionamiento:* John Dominic Crossan, *En Fragmentos: Los Aforismos de Jesús* (Harper & Row, 1983); Arland J. Hultgren, *Jesús y Sus Adversarios: Forma y Función de los Relatos de Conflicto en la Tradición Sinóptica* (Augsburg Publishing House, 1979); R.C. Tannehill, ed.: *Relatos de Posicionamiento, Semeia* 20 (1981); R.C. Tannehill, «Tipos y Funciones de los Apotegmas en los Evangelios Sinópticos« *ANRW* II.25.2, 1792-1829; R.F. Hock y E. N. O'Neill, *Las Chreia en la Antigua Retórica*, I (Scholars Press, 1986).

Sobre Formas Literarias: Hans Dieter Betz, «El Sermón en la Montaña (Mt. 5:3-7:27): Su Género y Función Literaria», *Ensayos sobre el Sermón en la Montaña*, trad. por L.L. Welborn (Fortress Press, 1985), pp. 1-16. *Sermones u Homilías* : Peter Borgen, *Pan del Cielo: Un Estudio Exegético del Concepto del Maná en el Evangelio de Juan y los Escritos de Filón* (Leiden: E.J. Brill, 1965); Morton Smith, *Paralelos Tanaíticos con los Evangelios* (Society of Biblical Literature, 1951). *Discursos Juaninos:* George W. MacRae, «Discursos del Revelador Gnóstico», *Actas del Coloquio Internacional sobre Gnosticismo* (Stockholm: Almqvist & Wiksell; Leiden: E.J. Brill, 1977), pp. 111-122. *Genealogías:* W. S. Kurz, «Lucas 3:23-38 y las Genealogías Bíblicas Greco- Romanas», en *Lucas-Hechos: Nuevas Perspectivas de la Sociedad del Seminario de Literatura Bíblica*, ed. por C. H. Talbert (Crossroad Publishing Co., 1984), pp. 169-187; Robert R. Wilson, *Genealogía e Historia en el Mundo Bíblico* (Yale University Press, 1977). *Diálogo:* C. H. Dodd, «La Forma de Diálogo en los Evangelios», *BBJR* 37 (1954). *Narrativa de la Pasión:* Donald Senior, *La Pasión de Jesús en el Evangelio de Marcos* (Michael Glazier, 1984). *Resúmenes:* W. Egger, *Frohbotschaft und Lehre: Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium* (Frankfurt: Knecht, 1976); C.H. Hedrick, «El Papel de las «Declaraciones Sumarias» en

la Composición del Evangelio de Marcos: Un Diálogo con Karl Schmidt y Norman Perrin», *NovT* 26 (1984), 289-311.

Sobre las Antiguas Nociones de los Evangelios: Robert M. Grant, *Los relatos más Antiguos sobre la Vida de Jesús* (Harper & Brothers, 1961), es un estudio importante que analiza la relación entre los Evangelios y la antigua retórica. Ulrich H. J. Körtner, *Papias von Hierapolis: Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983). R.O.P. Taylor, *El Fundamento de los Evangelios* (Oxford: Basil Blackwell, 1946), toma muy en serio las formas constitutivas del Evangelio como chreiai (pp. 75-90) e incluye traducciones de oportunos fragmentos de Theón, Hermógenes y Nicolás el Sofista.

Literatura Posterior relativa a Jesús: Ron Cameron, ed., *Los Otros Evangelios: Textos Evangélicos No-Canónicos* (Westminster Press, 1982). Marvin W. Meyer, *Las Secretas Enseñanzas de Jesús: Cuatro Evangelios Gnósticos* (Random House, 1984), incluye traducciones y notas sobre el *El Apocrifón de Santiago*, el *Evangelio de Tomás*, el *Libro de Tomás el Contendiente*, y el *El Apocrifón de Juan*. Ver también de Elaine Pagels, *Los Evangelios Gnósticos* (Random House, 1979).

Colecciones de Refranes: Sobre el *Evangelio de Tomás*, ver de William A. Beardslee, «Proverbios en el Evangelio de Tomás», en *Estudios del Nuevo Testamento y de la Literatura Cristiana Primitiva: Ensayos en Honor de Allen P. Wikgren*, ed. por D.E. Aune (Leiden: E.J. Brill, 1972), pp. 92-102; Steven L. Davies, *El Evangelio de Tomás y la Sabiduría Cristiana* (Seabury Press, 1983); Joseph A. Fitzmyer, «El Manuscrito Oxirrinco de Jesús y el Evangelio Copto Según Tomás», en idem, *Ensayos sobre el Trasfondo Semítico del Nuevo Testamento* (Scholars Press, 1974), pp. 355-433. Ver también de Robert M. Grant y David Noel Freedman, *Los Refranes Secretos de Jesús* (Doubleday & Co., 1960); Ron Cameron, *Tradiciones de Aforismos en el Apocrifón de Santiago* (Fortress Press, 1984).

Sobre Diálogos Gnósticos: Pheme Perkins, *El Diálogo Gnóstico: La Iglesia Primitiva y la Crisis del Gnosticismo* (Paulist Press, 1980).

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAGRADA ESCRITURA

3
Lucas-Hechos y la Historiografía Antigua

Lucas-Hechos es una «historia general» popular escrita por un historiador helenístico aficionado con credenciales en retórica griega. Los historiadores se entrenaban en retórica, no en historiografía, y apoyaban su afición con medios independientes o eran clientes pagados por ricos patronos. El patrón de Lucas fue Teófilo, aunque sólo sabemos su nombre (Lc. 1:3; Hechos 1:1). Lucas era también un converso al cristianismo. Esta combinación de habilidad literaria greco-romana y fe cristiana resultó en una original obra literaria. Usando sus habilidades retóricas, Lucas adaptó el género de historia general, uno de los géneros más eclécticos de la antiguedad, como vehículo literario adecuado para describir los orígenes y desarrollo del cristianismo.

El Problema del Género

El Evangelio de Lucas y los Hechos de los Apóstoles constituían originalmente una obra en dos volúmenes por un solo autor. A comienzos del segundo siglo, Lucas fue separado de Hechos y combinado con los otros Evangelios para formar el *Tetraevangelio* (Evangelio cuádruple). Esta separación la facilitó el hecho de que Lucas y Hechos se escribieron en rollos individuales de papiro (pero el autor, como algunos antiguos historiadores, pudo haber publicado cada libro por separado). Lucas es comúnmente considerado como un «evangelio» debido a semejanzas evidentes con los otros Evangelios, y Hechos está ampliamente clasificado como «historia», aunque carente de análogos literarios exactos greco-romanos o israelo-judíos. Por sí mismo, Lucas podía (al igual que Marcos, Mateo y Juan) ser

clasificado como una clase de biografía antigua. Pero Lucas, aunque puede haber circulado separadamente, estaba subordinado a una estructura literaria más amplia. Lucas no pertenece a un tipo de antigua biografía ya que forma parte de Hechos, y Hechos no puede ser encajado en un molde biográfico.

Hace más de cincuenta años Henry J. Cadbury comparó Lucas-Hechos tanto con la biografía como con la historia. Llegó a la conclusión de que estaba probablemente más próximo a la historia en cuanto a forma, pero no encajaba en las características formales de una y otra categoría. Con todo, el hecho de que ninguna obra histórica es *exactamente* como Lucas-Hechos no significa que Lucas no trabajara dentro de los parámetros aceptados de los convencionalismos historiográficos antiguos, pues la historiografía greco-romana presenta una gran variedad. Lucas también manifiesta familiaridad con los convencionalismos de la historiografía israelita y judía.

Hechos y la Antigua literatura Praxeis («Hechos»)

El título griego *praxeis apostolon* («Hechos de los Apóstoles») se agregó a los Hechos antes del 150 d.C. A partir de entonces se le cita con este título (Canon Muratoriano, línea 34; Ireneo, *Contra las Herejías* 3.12.11; 3.13.3) o la forma abreviada «Hechos» (*Acta,* con frecuencia en Tertuliano). Aunque no desde su origen, este título quedó adherido porque caracterizó de forma apropiada la obra para lectores antiguos. Lucas describió su primer libro como una obra que trataba sobre «todo lo que Jesús *hizo* y enseñó desde un principio» (Hechos 1:1). El segundo libro tiene qué ver con los hechos y enseñanzas de los apóstoles. *Praxeis* («hechos» o «logros») fue un término aplicado a obras históricas enteras (Polibio 1.1.1; 9.1.5-6; Diodoro Sículo 1.1.1) o a parte de ellas (Jenofonte, *Educación de Ciro* 1.2.16; Polibio 4.1.3; Josefo *Arqueología Judía* 14.68; Diodoro Sículo 3.1.1; 16.1.1; Dión Casio 62.29). El emperador Augusto escribió su propio obituario resumiendo sus logros públicos, llamados *Res Gestae Divi Augusti*, «los hechos del divino Augusto». La frase latina *res gestae* («logros») se traduce por *praxeis* en una antigua traducción griega de la inscripción. El

término se usa también como título de tres o cuatro obras antiguas, entre las cuales están los *Hechos de Alejandro*, de Calístenes (siglo cuarto a.C. y los *Hechos de Aníbal*, de Sósilo (siglo segundo a.C.). Algunos eruditos han sostenido que *praxeis* era una forma literaria establecida. La literatura de *praxeis*, al contrario que la biografía, no trata del carácter y evolución, sino que más bien describe los hechos más relevantes de un personaje destacado, como por ejemplo un rey, un general o un héroe. *Praxeis* es un término no-técnico, descriptivo en narraciones sobre los logros de personajes o ciudades notables (míticos, históricos o de novela). El término ofrece poca ayuda en la definición del género de Hechos.

Lucas-Hechos como Narrativa Biográfica de Sucesión

Charles Talbert argumenta que Lucas-Hechos es una *narrativa de sucesión*, un tipo de biografía greco-romana. Talbert propone un triple modelo en este género biográfico: (1) la vida del fundador, (2) una lista o narrativa sobre los discípulos y sucesores, y (3) un resumen de la enseñanza de la escuela. El género tuvo origen —sugiere— cuando posteriores seguidores consideraron necesario legitimar sus vínculos con el fundador. Los únicos ejemplos de este género son las *Vidas de los Filósofos* de Diógenes Laercio, un extenso compendio de las vidas y enseñanzas de ochenta y dos antiguos filósofos desde Tales hasta Epicuro, escrito hacia el 250 d.C. como fecha más antigua. Talbert considera notables las semejanzas entre las *Vidas* de Diógenes y Lucas-Hechos, ya que ambas contienen la vida del fundador de una comunidad religiosa, una lista o narrativa de sucesores, y un resumen de las enseñanzas de la comunidad.

El análisis que Talbert hace de Diógenes Laercio no satisface por varias razones: 1) aunque afirma que las vidas de Diógenes «generalmente» consisten de tres elementos (vida + sucesor + enseñanzas), de hecho sólo seis de las ochenta y dos vidas siguen este modelo (Aristipo, Platón, Zenón, Pitágoras, Pirrón, Epicuro). (2) La opinión de Talbert de que una lista de sucesión o narrativa revela dónde se halla la auténtica tradición no encuentra confirmación en Diógenes, que sólo se interesa en quién estudió

con quién, y quién sucedió a quién, no en la legitimidad de sus puntos de vista. (3) El uso que Talbert hace de la frase «narrativa de sucesión» es una descripción inadecuada de las breves *listas* de estudiantes o sucesores. Con todo, la propuesta de Talbert tiene el mérito de pretender encontrar una analogía en género a Lucas-Hechos en su totalidad.

Hechos y la Novela Greco-Romana

Las *historias* helenísticas son vehículos para narrar eventos dignos de dejar constancia en la memoria. Las *biografías* helenísticas se centran en las vidas de personas prominentes dignas de ser recordadas y emuladas. Las *novelas* helenísticas narran relatos dignos de ser contados. Los historiadores y biógrafos escribían sobre hechos que realmente ocurrían y gente que realmente vivía; tenían intenciones *históricas*. Los novelistas narraban eventos imaginarios que podían haber sucedido pero no fue así; tenían intenciones *novelescas*. Sin embargo, las claras diferenciaciones pueden llevar a confusión. Los historiadores dramáticos manipulaban y bordaban los acontecimientos históricos hasta un punto inaceptable para la historiografía moderna, en tanto que las novelas antiguas (como la ficción histórica moderna) trataban de aventuras de gente imaginaria o real en escenarios conocidos o al menos históricamente verosímiles.

Muchos eruditos han propuesto una relación genérica entre Hechos y las antiguas novelas, pero ninguno ha discutido el caso más ampliamente que Richard Pervo. Puesto que Hechos carece de exactitud objetiva, afirma, debería ser clasificado como *novela histórica* no como historia. El principal propósito de Hechos es de *edificación* (la demostración empírica de que la virtud es superior al vicio) en una forma *entretenida* (un propósito que el libro canónico de Hechos comparte con las novelas y los cinco Hechos apócrifos más antiguos). Lucas logra ésto usando los mismos temas y asuntos que los novelistas. Pervo encuentra 33 episodios en Hechos (23 en Hechos 12-28) que ofrecen milagrosas y excitantes escapadas de última hora de peligros (e.g. 14:2-6; 16:16-40; 22:22-24). Estos episodios, con analogías semejantes en las novelas antiguas, se dividen en

cinco categorías: (1) arrestos y encarcelamientos (3:1-4:31; 5:12-42); (2) persecución y martirio (21:27-22:29); (3) escenas de multitud (once, incluyendo 16:19-23; 18:12-17; 19:23-41); (4) relatos de juicios (nueve, incluyendo 4:5-22; 18:12-17; 25:6-12); (5) viaje y naufragio (e.g. 27:1-28:16). Pervo se centra en rasgos *novelescos* de éstos y otros elementos en Hechos y en las conexiones que tienen con temas y asuntos novelísticos.

La principal aseveración de Pervo es correcta: Hechos *es* entretenido y edificante. No obstante, resulta incierto que Hechos deba ser clasificado como *novela histórica* con vínculos más estrechos con la ficción que con la historia. Sus argumentos tienen varios puntos débiles: (1) Aunque los historiadores antiguos escribían para entretener, no consideraban que la verdad y la utilidad tuviesen que ser sacrificadas. (2) El término «novela histórica» debe reservarse a las novelas que siguen una secuencia histórica de acontecimientos (como la *Educación de Ciro* de Jenofonte o *Romance de Alejandro* de Pseudo-Calístenes), más que aplicada a narrativas de ficción encuadradas en el mundo real. (3) La exactitud objetiva de Hechos (evaluada de diversas maneras) no viene al caso para la clasificación genérica si Lucas *pretendió* narrar acontecimientos reales. El uso de Lucas de prefacios históricos y su mención de fuentes no se encuentra en las novelas. (4) Lucas-Hechos *debe* ser tratado como afiliado a *un* género, pero Pervo trata Hechos aisladamente. (5) Muchos de los episodios que analiza, con sus temas y asuntos constitutivos lejos de ser exclusivos en novelas y Hechos, se encuentran en narrativas objetivas y de ficción en el mundo helenístico.

Historiografía Helenística

La diversidad de los escritos helenísticos sugiere que consiste de no uno sino muchas formas genéricas interrelacionadas aunque claramente separadas. Luciano de Samosata, un satírico griego del siglo segundo d.C. afirmaba que «no hay un solo escritor que no escriba historia» (*Cómo Escribir Historia* 2). Aunque obviamente exageraba, la evidencia sugiere que griegos y romanos se interesaban mucho en literatura histórica durante el período helenístico y que se escribía un número extremadamente elevado de historias, aunque pocas han sobrevivido.

«Historia» (del griego: *historia*, «pesquisa») es un término que originalmente se usaba para cualquier clase de investigación pero a la larga quedó restringida al estudio del pasado. Como designación para un tipo de obra escrita, «historia» pone énfasis en un *método* que describe un rasgo principal de este tipo de literatura. «*Historia* «, pues, abarcaba no sólo la «historia» como la entendemos, sino la información de todos los aspectos del mundo y sus habitantes basada en la investigación o descubrimiento.

Métodos y Fuentes Históricas

Desde Herodoto (que murió hacia el 420 a.C.) hasta Amiano Marcelino (aprox. 330-395), los antiguos historiadores preferían las fuentes orales a las escritas. El acceso a las fuentes era a través de ojos y oídos, ya que «los ojos son testigos más seguros que los oídos», que quiere decir que la experiencia directa es preferible a saber de oídas (Heráclito, citado en Polibio 12.27.1). Los antiguos escritores afirmaban a menudo haber sido testigos presenciales de los acontecimientos que describían. El conocimiento visual personal, i.e., la evidencia presencial (*autopsia*), se consideraba la fuente histórica más fidedigna (Herodoto 2.99; Polibio 12.27.1-6; 20.12.8; Luciano, *Historia* 47). Polibio pensaba que los historiadores debían ser «hombres de negocios» que participaran realmente en los acontecimientos que narraban (3.4.13; 12.25g.1; 12.28.1-5). Los historiadores romanos desde Q. Fabio Píctor (finales del siglo tercero a.C.) hasta Dión Casio (hacia 40-112 d.C.) eran o bien senadores, o sus clientes. El estudio de la historia fue una de las mejores formas de adquirir experiencia en la guerra y en la política.

El requisito de la experiencia visual personal produjo varias restricciones. Primera, el historiador estaba limitado a la historia contemporánea. Entre los historiadores que se auto-limitaron a acontecimientos contemporáneos o casi contemporáneos, se hallan: Tucídides, Jenofonte, Polibio, Salustio y Tácito. Livio es el único historiador antiguo «importante» que es una excepción. Segunda, los historiadores no podían estar en todas partes, teniendo necesidad de otras formas de reunir evidencia. Tercera,

una dimensión importante de la evidencia presencial era el conocimiento de las regiones donde habían tenido lugar eventos históricos. Heródoto (según el ejemplo de Hecateo de Mileto) fue uno de los historiadores antiguos que más extensamente viajó, visitando importantes lugares desde Grecia hasta Babilonia. Viajar (que requería tiempo libre y medios) era, pues, una necesidad para el historiador consumado (Apiano, prefacio 12).

Escuchar era también indispensable para la investigación histórica. Primero, el historiador podía oir hablar de eventos mediante entrevistas a testigos presenciales (Polibio 4.2.2). Segundo, podía obtener información oral de autoridades fidedignas, generalmente viajando a la escena (Heródoto 2.52; Polibio 3.48.12; 4.38.11; 10.11.4). Tercero, podía escuchar y evaluar las tradiciones populares. Cuarto, podía leer y comparar narraciones escritas por aquellos que habían sido testigos presenciales (puesto que los antiguos leían en voz alta, los relatos escritos eran «oídos»; cf. Polibio 28.4.8; 38.4.8).

La forma en la que los historiadores redactaban sus obras puede entenderse en los teóricos historiográficos antiguos (e.g. Dionisio de Halicarnaso y Luciano de Samosata), en disgresiones o metodología de los antiguos historiadores (e.g. Polibio), y comparando las obras acabadas con sus fuentes cuando ambos sobreviven. La primera fase al escribir la historia implicaba la preparación de un bosquejo preliminar de los eventos (*hypomnēma*) en orden cronológico (Josefo, *Contra Apión* 1.47-50; Luciano, *Historia* 16, 48). Como característica, los *Hypomnemata* carecían de discursos, episodios dramáticos, disgresiones, y organización temática, todo lo cual se redactaba e insertaba posteriormente. La narrativa debe también tener una dicción apropiada, estilo periódico (el uso de frases complejas), y suaves vínculos entre unidades narrativas (Luciano, *Historia* 48, 55).

«Sin añadir o borrar nada», es un lema que algunos historiadores antiguos aplicaron al uso exacto de fuentes o hechos (Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades Romanas* 5, 8; Luciano, *Historia* 47; Josefo, *Arqueología Judía* 1.17). Esto significaba ajustarse al sentido general de las fuentes, no transcribiéndolas literalmente (cf. Porfirio en Eusebio, *Preparación para el Evangelio* 4.7.1). Los antiguos historiadores libremente acortaban,

omitían o ampliaban material, sustituían de otras fuentes, daban forma y color a la narrativa e inventaban en detalle pequeñas mejoras. Es aleccionador el uso de inscripciones publicadas. Decretos, edictos y cartas inscritas en piedra representaban la esencia de los originales (depositados en archivos como el Tabularium en Roma o el Metroon en Atenas) y no eran copias exactas. Si las inscripciones públicas de documentos oficiales transmitían sólo la sustancia general, ¿por qué debían los historiadores ambicionar una servil imitación? El discurso de Claudio transmitido por Tácito (*Anales* 11.23-25) es la mitad de extenso que la versión inscrita. De manera similar, cuando Josefo copió el texto de un tratado de 1 Mac. 8:23-32, redujo el texto griego de 154 a 81 palabras (*Arqueología Judía* 12.417s.). Fueron característicos Tácito y Josefo. Cuando los autores griegos y romanos «citaban» inscripciones, nunca verificaban los originales de los archivos.

Si los historiadores preferían una disposición temática a la cronológica de las fuentes, libremente hacían los cambios necesarios (Josefo, *Arqueología Judía*, 4.197; *Guerras* 7.42). Shaye Cohen sostiene de manera convincente que tanto *Vida* como *Guerras* de Josefo se basan en un bosquejo anterior (*hypomnēma*) hecho en Palestina. *Guerras* es una bien escrita narración temática de acontecimientos, mientras *Vida* es considerablemente menos refinada y ordenada cronológicamente. Los discursos en Dionisio, *Antigüedades Romanas* 8.1.1-63.4, fueron omitidos o radicalmente compendiados por Plutarco en su *Vida de Coriolano* . Generalmente los historiadores antiguos seguían una fuente a la vez, aunque a menudo suplementaban su fuente principal insertando material de otras fuentes donde fuese deseable una ampliación o un mayor detalle.

Historia y Retórica

La historia no se hallaba en el programa de educación de las escuelas griegas y romanas. Sin embargo, muchos de los historiadores tuvieron una educación retórica formal y emplearon este entrenamiento para escribir historia. De acuerdo con los manuales de retórica, las narrativas debían ser *veri similis*,

«como la verdad». Los retóricos (y en particular los sofistas) se interesaban más en la verosimilitud que en la verdad, y la verosimilitud (combinación de lógica y sentido común) fue el único método del historiador antiguo para determinar la credibilidad histórica. Dada la clase de educación formal, era inevitable que las normas de oratoria influyesen profundamente en la historiografía. Los historiadores se interesaron a menudo en convencer a sus lectores que *su* relato de los acontecimientos era más fidedigno que el de los demás —un propósito similar al de la oratoria legal y consultiva. Los historiadores helenísticos trataron de influir en la actitud y conducta de los lectores describiendo a determinados individuos como ejemplos de virtud o vicio. Esa tarea fue esencialmente la de persuasión. La teoría retórica distinguía tres categorías de narración: (1) historia (*historia*), para narrar hechos verdaderos; (2) ficción (*plasma* o *argumentum*), para narrar hechos similares a los verdaderos; (3) mito o leyenda (*mythos* o *fabula*), para narrar eventos que no podían ocurrir (Quintiliano 2.42; Cicerón, *Sobre la Invención Retórica* 1.27; Sexto Empírico, *Contra los Maestros* 1.263s.). En la práctica estas categorías se fusionaron (Estrabón 1.2.17, 35).

Dionisio de Halicarnaso fue un historiador retórico que empleó exageraciones retóricas en relatos de batallas (*Antigüedades Romanas* 8.89.1-2; el número de lanzas en un escudo las hundía por su propio peso), presentaba situaciones hipotéticas para contrastar con la realidad (2.3.7; 8.86.2; 9.45.1), y usaba antítesis (no... sino) al describir escenas emotivas y llenas de inspiración, como Bruto castigando a sus hijos (5.8.5). Un uso importante de la retórica en la historiografía fue la composición de discursos o declamaciones falsificadas. Dionisio de Halicarnaso y Livio pueden haber publicado por separado los discursos incluidos en sus historias. A veces éstos se leían más como ejercicios de clase que como discursos adecuados a situaciones verdaderas (Polibio 12.25a.5; 25b.4; 25k.8, 26.9).

Otra influencia de la retórica en la historiografía adoptó la forma de episodios dramáticos que capacitaban al lector para participar emocionalmente en los acontecimientos y situaciones del relato. Muchos eruditos consideran la «historia trágica» o la «historia dramática» como un género literario aparte, o un

producto de una determinada escuela de pensamiento. Polibio, que acuñó la frase «historia trágica» (para él combinaba de manera inadecuada el drama novelesco con la historia objetiva), criticó a los historiadores que empleaban excesivamente dichas técnicas (2.2.56-63; 3.47.6-48.12). Polibio se declara en contra del *exceso*, no de la eliminación, como su propio uso de episodios «trágicos» lo sugiere (15.25-33; 16.30-34; 23.10-11). Luciano también se quejaba del uso masivo de los rasgos trágicos de la historia, pero aprobaba su uso moderado (*Historia* 7-10). F.W. Walbank ha sostenido convincentemente que la historia trágica es un *estilo* que se origina con Heródoto más que en un género o escuela historiográfica.

La Forma y Contenido de la Historia

Hay cinco principales géneros de escritos «históricos» helenísticos en la antiguedad, cada uno caracterizado por un contenido especial correlacionado con una forma estructural complementaria: (1) genealogía o mitografía, (2) descripciones de viajes (etnografía y geografía), (3) historia local, (4) cronografía, y (5) historia. Todos ellos son géneros en *prosa* que pretenden distinguir el hecho de la ficción.

Los cinco tipos de composiciones históricas pueden subdividirse en tipos que están *cronológicamente* dispuestos (historia en el sentido moderno), y los que están *sistemáticamente* dispuestos (investigación culta en el pasado o estudios de anticuarios). Entre los tipos cronológicos de composición histórica están la *historia local, la cronografía*, y la *historia política y militar*. La genealogía, mitología, etnología y geografía, y los temas relacionados eran de interés básico en la tradición anticuaria antigua (en griego: *archaiologiai* ; en latín *antiquitates*), los temas mejor presentados sistemáticamente. Los anticuarios se interesaban en las instituciones sociales, culturales, legales, económicas y religiosas de la antiguedad, en el lenguaje y las costumbres; en resumen, todo aquello que podía ser tema de investigación racional. Polibio designó primero las narrativas históricas de eventos políticos y militares como *pragmatikē historia*, i.e., «historia político-militar» (6.5.2), que distinguía de

la investigación anticuaria (9.1.2). En términos modernos, los anticuarios eran historiadores sociales y culturales, cuyos estudios invadían frecuentemente las historias en forma de disgresiones.

Genealogía o Mitografía

La genealogía o la mitografía fue un tipo primitivo de composición «histórica» que pretendía integrar a los héroes del mito y la leyenda en familias y clanes históricos, muchas veces para vincular a los descendientes con virtudes y cualidades de importantes progenitores. Inspirado por las listas épicas de dioses y héroes de Hesíodo, este tipo de historia es un eco del interés griego por el pasado heroico. Servía al propósito de separar la «prehistoria» de la «historia», y muy frecuentemente sobrevivió como una forma literaria breve incluida en composiciones más extensas.

Descripciones de Viajes

Las descripciones de viajes (etnografía) se escribieron desde principios del siglo quinto a.C. hasta la más reciente antiguedad, y generalmente se centraban en un grupo étnico determinado en su hábitat nativo. Se incluían de forma característica cuatro tipos de información: (a) geografía, i.e., una descripción de una región, (b) historia dinástica, o una descripción de la sucesión de gobernantes nativos, (c) las maravillas o prodigios de la región, y (d) las costumbres de los habitantes. La etnografía fue característicamente más tolerante con los informes exagerados e improbabilidades que otras formas de historia. Como los antiguos daban por hecho que lo ambiental determina los rasgos de carácter del grupo (cf. Hipócrates, *Aires, Aguas, Lugares*), la geografía era una presuposición para la historiografía.

Historia Local

La historia local (horografía, «composición analística»), que se originó a finales del siglo quinto a.C. en Atenas, narraba los eventos anuales restringidos de una ciudad-estado en secuencia

cronológica. Mientras los griegos mismos mantenían una distinción entre historia propia y horográfica (historia local), los romanos las mezclaron. En Roma la práctica de recopilar «Grandes Anales» (*annales maximi*) por el sacerdote mayor, el «Pontifex Maximus, tuvo una influencia decisiva en la historiografía romana (e.g. Q. Fabio Píctor, Libio, Dión Casio). La historiografía analística versaba sobre acontecimientos en segmentos anuales, una técnica que propendía a interrumpir la continuidad histórica.

Cronografía

La cronografía, o la crónica, en su forma más simple consistía en unas listas cronológicamente ordenadas de sacerdotes, sacerdotisas, reyes, magistrados, oficiales y triunfadores olímpicos. Éstas se empleaban para la datación anual; un año se identificaba por los oficiales que habían desempeñado su cargo en ese año (e.g., arcontes en Atenas, éforos en Esparta, stephanephoroi en Mileto). Antes del siglo quinto los griegos usaban la datación numérica basándose en las Olimpiadas (períodos de cuatro años que empezaron con el 776 a.C.). En ausencia de un esquema cronológico universalmente reconocido, las «crónicas» (que, al contrario que las historias, no *explican* los hechos) eran indispensables para escribir las historias locales. Cuando éstas se coordinaban con las cronografías de otras ciudades y regiones, se hizo posible la composición de la historia general. La datación del ministerio de Juan el Bautista en Lucas 3:1-2 (la fecha resultante es el 28 ó 29 d.C.) es un ejemplo de la coordinación de las listas cronográficas.

La medición científica del tiempo empezó en Alejandría con las hoy perdidas *Chronographiai* de Erastótenes de Cirene (siglo tercero a.C.), que abarcaban la historia griega desde la guerra de Troya con Alejandro el Grande y que se basaban en las Olimpiadas como criterio cronológico. Él, y cronógrafos posteriores se interesaron principalmente en los juegos, tratados, vidas de hombres grandes, destrucción de ciudades, grandes batallas y victorias, eventos políticos, y fenómenos naturales como cometas y terremotos. En los conflictos culturales de los

períodos helenístico y romano, la cronografía se convirtió en un instrumento de propaganda. Los historiadores helenísticos Beroso y Manetón (ambos del siglo tercero a.C.) sostenían que la cultura griega era secundaria y derivativa, usando argumentos basados en la prioridad cronológica de sus culturas nativas. El judaísmo también reclamó superioridad cultural y religiosa, afirmando la antiguedad de Moisés sobre Platón. Los apologistas cristianos emplearon la cronología apologética del judaísmo para sostener la prioridad y superioridad de la revelación bíblica sobre la filosofía y religión griegas (Justino, *1 Apología* 54-59; Tatiano, *Discurso a los Griegos* 31-42; Teófilo, *A Autolico* 3.16-29). El mundo Cristiano *Crónica* por Eusebio de Cesarea (aprox. 260-340 d.C.) combinaba las cronologías clásicas y nativísticas en forma y estilo que influyeron en la erudición cristiana durante siglos.

Historia

La Historia en sí es un género historiográfico único ya que es *mimético*, i.e., pretende dramatizar e interpretar las memorables hazañas de gente del momento. Los otros cuatro tipos descritos anteriormente reunían y presentaban datos sin interpretación o dramatización. Por otro lado, el historiador creaba la ilusión de que él era un observador de los acontecimientos que describía. Como las hazañas colectivas de la gente son enormemente significativas, la *guerra* (lucha entre estados) y la *política* (conflictos faccionarios entre estados) vinieron a ocupar un lugar de vital interés en la historiografía greco-romana a través de la influencia de Heródoto y Tucídides. La historia fue subdividida por Polibio y otros antiguos críticos en dos subgéneros: (1) *kata meros*, «monografías históricas» y (2) *katholou*, «historia general» (Polibio 2.37.4; 12.23.7; 29.12.2-5; Dionisio de Halicarnaso, *Sobre Tucídides* 5). A éstos añadimos un tercer sub-género: (3) la historia anticuaria. En tanto que los esquemas cronológicos sencillos eran propios de monografías históricas, la historia anticuaria y general normalmente tenía que ver con diversos teatros históricos, empleando cronologías distintas para cada región (e.g. *Romaika* de Apiano).

Monografías Históricas

Las monografías históricas se centraban en una secuencia importante de acontecimientos (típicamente una guerra) durante un período limitado de tiempo. Heródoto y Tucídides (aprox. 455- 400 a.C.) escribieron *monografías históricas* sobre la guerra, bajo la convicción de que el tipo más significante de cambio humano era político y militar en su naturaleza. Heródoto trataba el tema memorable exclusivo del conflicto entre Oriente y Occidente, culminando en las guerras entre Persia y Grecia. Heródoto se interesó en el problema de la causalidad (etiología), basado en una antigua noción de que la clave para comprender la conducta individual y de grupo está vinculada con la cuestión de los orígenes. en 430 a.C. terminó una historia de las guerras entre griegos y persas publicada posteriormente a título póstumo. En ella se centró en el período de la rebelión Jónica (499 a.C.; 5.28ss.) por medio de las victorias griegas finales en las batallas de Platea y Mícale (479 a.C.; 9.1-106), combinando la historia constitucional con la etnografía (que dominan la primera mitad de su obra) con historia militar en un intento de describir y explicar los acontecimientos. Su obra tiene calidad episódica porque emplea una técnica folklorista de composición, uniendo episodios discretos en una cadena, y también porque proyectó que su obra fuese leída públicamente en segmentos manejables.

Tucídides, al contrario que sus predecesores, eligió el tema innovador de la guerra contemporánea entre Atenas y Esparta (431-404 a.C.). Se centró en los asuntos políticos y militares y su interrelación. Su obra quedó incompleta, terminando en el invierno del 411, aunque el autor intentó terminarla con el cese de hostilidades en 404 (5.26.1). Tucídides fue criticado en la antiguedad por sus desatinos retóricos y por no prestar una atención conveniente a los «comienzos» adecuados, i.e. la causalidad histórica (Dionisio, *Sobre Tucídides* 9-20).

El autor anónimo de la *Hellenika Oxyrhynchia* imitó a Tucídides y continuó su historia abarcando el período 411-386 a.C. Esta historia, reconstruída de fragmentos de papiro descubiertos en este siglo, es (aparte de Tucídides) la única obra histórica griega que usa las «divisiones» cronológicas (*diaireseis*) de «verano e invierno» para estructurar su narrativa. Otros sucesores

e imitadores de Tucídides como Teopompo y Jenofonte, escribieron historias griegas (*Hellenika*, literalmente «Asuntos Griegos») que subrayaban como esenciales las cuestiones políticas y militares y, con todo, se centraban en las proezas de un sólo gran personaje, como Alejandro el Grande. Este fue, en efecto, un movimiento en dirección hacia la historia biográfica, con un énfasis en rasgos de personalidad, emociones, atavíos, virtudes, vicios, sueños y portentos, todo lo cual se convirtió en temas adecuados y regulares de narración. Esta clase de historia propendía a ser laudatoria o encomiástica. *Guerras de los Judíos*, de Josefo, es la única monografía histórica que ha llegado hasta nuestros días desde el primitivo Imperio.

Historia General

Las historias generales narraban las experiencias históricas importantes de un sólo grupo nacional desde su origen hasta el pasado reciente. Esto por lo general implicaba contactos con otras naciones (en su mayor parte a través de la guerra). La historia general es un género que apareció primero en el período helenístico. En un sentido, Heródoto se anticipó a la historia general debido al alcance de su empresa (Dionisio, *Sobre Tucídides* 5). Con todo, para los antiguos, la historia general empezó con las *Historiai* de Éforo (aprox. 405-330 a.C.), una obra en treinta volúmenes que sólo sobreviven en autores posteriores (epitomizados en Diodoro 11-16). Esta obra fue «general» en el sentido de que trataba sobre la historia griega desde los primeros tiempos, sin olvidar los contactos con naciones bárbaras. La «historia general» traduce frases como *koinai historiai, koinai praxeis* (Diodoro Siculo 1.1.1; 1.4.6; 4.1.3; 5.1.4), y *katholou praxeis* (Polibio 12.23.7; 29.12.2-5). Estas expresiones a menudo son traducidas confusamente como «historia *universal*». En tanto que algunos historiadores tardíos trataron sobre «el mundo habitado» (*oikoumenē*), otros se centraron en la historia de un solo grupo nacional en relación con las naciones vecinas. Polibio (aprox. 200-118 a.C.) fue el primer historiador general cuya obra ha sobrevivido parcialmente. Su historia fue continuada hasta casi el 60 a.C. por Posidonio (135-50 a.C.),

cuyo trabajo fue a su vez continuado hasta el 30 a.C. por Estrabón (aprox. 64 a.C. a 21 d.C.). Otros escritores griegos de historia general entre los que están Diodoro Sículo (primer siglo a.C.) y Nicolas de Damasco (nacido en 64 a.C.), que escribió quizás la historia más extensa en 144 volúmenes. De las muchas historias generales escritas en latín, sólo parte del trabajo de Amiano Marcelino (final del siglo cuarto d.C.) se ha conservado.

En el período helenístico muchas historias generales fueron escritas por intelectuales «bárbaros» que deseaban comunicar a los griegos los logros (y superioridad) de sus tierras nativas. La composición de tales historias refleja una consciencia nacional de un pueblo unido (particularmente en oposición a los griegos y después a los romanos) por la lengua, la geografía y las costumbres. El modelo de tales historias apologéticas y propagandísticas fue la *Historia de Egipto* por Hecateo de Abdera (aprox. 300 a.C.). Fue seguido por una multitud de imitadores, entre los que se hallan Manetón (*Historia de Egipto*, aprox. 280 a.C.), Beroso (*Historia de Babilonia*), y varios historiadores judíos helenísticos (Artapano, Eupolemo y Pseudo-Eupolemo). El historiador judío Josefo escribió *Arqueología Judía* empleando como modelos estas historias generales nativísticas y la historia anticuaria ecléctica de Dionisio de Halicarnaso.

Historia Anticuaria

La historia anticuaria es realmente una forma más ecléctica de historia general, que combina los intereses de estudios de anticuarios (mitología, genealogía, historia local, etnología, geografía) con un estudio cronológico de estados en función de conflictos tanto internos (política) como externos (militares), desde tiempos míticos hasta el pasado reciente. Dionisio de Halicarnaso (final del siglo primero a.C.), que enseñó retórica en Roma después del 30 a.C., y escribió *Antigüedades Romanas*, describe extensamente el carácter inclusivo de su historia (1.7.1-4). Quiere empezar con los mitos más antiguos (evitados por muchos historiadores) y conducir la narrativa (*diēgēsis*) hasta la Primera Guerra Púnica (264 a.C.). Incluye guerras extranjeras y contiendas civiles durante ese período, mostrando sus causas

y las acciones y argumentos (discursos) que produjeron su final. También estudia los diversos tipos de constituciones que evolucionaron junto a las características leyes y costumbres romanas, i.e., toda la vida colectiva de los antiguos romanos. No desea limitar su tratamiento ni a guerras o formas de gobierno, o a relatos analísticos, sino que conscientemente presenta una «combinación [*miktos*] de cada tipo, legal, especulativo y narrativo» para proporcionar satisfacción y divertimento a todo tipo de lectores. Dionisio, en suma, fue escribiendo conscientemente una historia *mezclada* incluyendo rasgos que normalmente caracterizaban a una serie de géneros históricos y anticuarios.

Formas literarias Constitutivas

Prefacios Históricos

La historia fue el primer tipo de composición en prosa que desarrolló un tipo de prefacio (*prooimion*) característico. Los temas en los prefacios de Heródoto y Tucídides se convirtieron en *topoi* convencionales para los subsiguientes historiadores: la alabanza de la historia, la afirmación de imparcialidad y el valor permanente del tema. El uso de capítulos de presentación como introducción de diversos libros se convirtió en un convencionalismo historiográfico (Polibio 11.1 conoce, aunque rechaza, esta práctica). En dichos prefacios, el autor podía revelar sus opiniones y prejuicios (e.g., alabando o condenando a importantes figuras, o extrayendo lecciones morales), estudiar objetivos y métodos, criticar a anteriores historiadores y demostrar habilidad retórica. Un uso de prefacios en libros de obras extensas tenía que recapitular el libro anterior y resumir el siguiente (e.g., Diodoro 1.42; 2.1.1-3; 3.1.1-3; 18.1.1-6).

Luciano destaca tres funciones de los prefacios *retóricos*: (1) asegurarse la buena voluntad de la audiencia, y (2) ganar su atención; (3) disponerlos a recibir instrucción (*Historia* 53). Varios *topoi*, o temas comunes, venían a asociarse con los prefacios de la historiografía helenística: (1) peticiones y dedicaciones (la obra de Isócrates *A Nicocles* contiene la primera de-

dicación existente en un prefacio en prosa); (2) excusas por un defectuoso estilo; (3) comentarios sobre el valor y utilidad de la historia; (4) mención de predecesores (a veces crítica); (5) promesa de imparcialidad; (6) uso de una apropiada metodología; y (7) razón(es) para la elección del tema.

El Uso de Episodios

El éxito de una extensa narrativa de ficción (épica, novelas) y no-ficción (historias) depende de la correcta conexión de los episodios por separado, para formar una composición unificada. Los tres géneros históricos principales (monografías históricas, historia general e historia anticuaria) son todos ellos géneros complejos que constan de diversos episodios. La historia implica acontecimientos que ocurren en un período determinado sin importar una aparente desconexión (cf. Aristóteles, *Poética* 1459a). Los historiadores trataban a menudo sobre temas que se prestaban para una presentación unificada (e.g., sobre ciudades o reyes; cfr. Diodoro 16.1), a menudo coincidentes con la división de una obra en volúmenes (Diodoro 5.1.6). Luciano recomendaba que los historiadores unieran episodios como una cadena para evitar rupturas y disgregaciones (*Historia* 55; cf. Quintiliano 7.1.1). Por otra parte, Polibio reconocía y defendía sus narrativas «incompletas e inconexas», argumentando que la variedad era indispensable (38.5.1-8). Los episodios *dramáticos* carecen de un detalle extrínseco y subraya la creciente tensión justo antes de la resolución o desenlace.

Discursos

La historia para los antiguos consistía de acciones (*praxeis*) y palabras (*logoi*); Homero fue el modelo de ambos. El discurso directo en la épica homérica (la mitad de la *Ilíada* y tres quintas partes de la *Odisea*) juega un importante papel dramático presentando acontecimientos pasados como si fuesen presente. En esto y en otros aspectos, Homero ejerció una perdurable influencia en la historiografía griega. En cuanto a contenido, las

oraciones homéricas, simples o pareadas (obviamente, todas de ficción) suponen *mandatos* (e.g. *Ilíada* 1.321-325; 4.192-197), *consejo* (2.23-34; 5.347-351), súplicas, incluyendo plegarias (1.36-42; 3.250-258), y *anuncios* (1.442-445; 5.102-105). Las oraciones de mandato, consejo y súplica sirven generalmente para *motivar* a la acción, i.e., mostrar por qué la gente hizo lo que hizo. Las oraciones de anuncio, por otro lado, *explican* generalmente las acciones del orador o prefiguran hechos que están por venir. En la épica, tragedia, comedia e historia de Heródoto, la caracterización no incluye la individualización lingüística; la alocución directa refleja de manera uniforme el estilo del autor (nótese el «inoportunamente» elegante discurso de Polifemo, el gigante caníbal salvaje en la *Odisea* 9.447-460).

La disertación desempeña un importante papel en Heródoto, el primer historiador que empleó la oración directa para dramatización. Según Mabel L. Lang, su historia contiene 861 oraciones en forma tanto directa (El general dijo, «Gané»), como indirecta (El general dijo que había ganado). Menos de la mitad (47.5 por ciento) es oración directa. El papel importante de la oración en forma directa en Heródoto contrasta con la preferencia de la oración directa en Homero (como en la narrativa del Antiguo Testamento). Las noventa y dos oraciones simples en forma directa de Heródoto, similares en contenido y función a las de Homero, que encontró en sus fuentes orales la disertación combinada con los acontecimientos, trató de diferente manera las palabras y las acciones. En tanto que ocasionalmente ofrece diferentes versiones de los eventos (*erga*), no ofrece nunca diferentes versiones de las palabras (*logoi*). Esto sugiere su creatividad al componerlas y usarlas como recursos narrativos, no sólo para dramatización, sino también para proporcionar motivaciones y explicaciones de conducta.

El uso de la disertación en historiografía alcanzó un nivel nuevo y significativo de desarrollo en Tucídides, en un tiempo en el que la oratoria empezaba a hacer grandes progresos en la Atenas clásica. Por un cálculo anterior, existen cuarenta y un oraciones en forma directa en Tucídides (24 por ciento de la narrativa), que reflejan uniformenente su propio lenguaje y estilo. De acuerdo con el reciente cálculo de W.C. West, hay cincuenta y dos oraciones en forma directa, ochenta y cinco en

forma indirecta (tres que combinan discurso directo e indirecto), y el diálogo de los Melios, que comprende 141 oraciones, cuarenta y cuatro de las cuales están pareadas. En un pasaje interminablemente debatido, Tucídides comenta sobre su uso de las oraciones (1:22.1; trad. por J.H. Finley, Jr.):

> Con referencia a las oraciones en esta historia, algunas fueron formuladas antes de que empezara la guerra, otras a lo largo de su desarrollo; algunas las he oido yo mismo, otras las obtuve de varios lugares; fue en todos los casos difícil llevarlas palabra por palabra en la propia memoria, así que mi costumbre ha sido hacer que los que hablan digan lo que en mi opinión se les exigió [*ta deonta epein*] en las diversas ocasiones, desde luego ciñéndose lo más estrechamente posible al sentido general [*hē xympasa gnōmē*] de lo que realmente dijeron.

La ambigüedad de esta afirmación se centra en dos frases *ta deonta epein* y *hē xympasa gnōmē*. La primera puede significar «lo que los oradores necesitaban decir» (i.e., realmente dijeron). La segunda frase puede significar «la intención general» de lo que se dijo, o «la opinión general» expresada. En ambos casos la segunda alternativa es preferible. Tucídides propone hacer un relato fidedigno de lo que los oradores originales necesitaban decir para cumplir sus objetivos respecto a determinadas audiencias en determinadas situaciones. Sin embargo, existe una cierta duda de que llevara a cabo plenamente sus intenciones. El lenguaje de las oraciones es claramente tucididiano. El análisis de las oraciones mismas, algunas de las cuales son claramente anacrónicas o inadecuadas, sugiere que no son históricas ni auténticas, pero son vehículos para analizar situaciones históricas desde perspectivas diversas.

Durante los siglos cuarto y tercero existió una reacción al historicismo racional de Tucídides. Los historiadores como Éforo escribían historias más *inclusivas* imitando a Heródoto. Los discursos eran inventos que mostraban la habilidad retórica del escritor, más que los comentarios reales o epitomizados de los oradores. También servían como modelos de oratoria. Polibio reaccionó contra este rasgo de la historia dramática y revivió lo que él *creyó* era la norma tucididiana de la precisión. Como todos los historiadores antiguos, empleó frecuentemente los dis-

cursos (aproximadamente cincuenta en las partes de su historia que perviven). En 12.25a.5-25b.1, comenta acerca del uso adecuado de los discursos en una polémica contra Timeo (trad. BCL modificada):

> Ya que él [Timeo] no ha consignado por escrito las palabras habladas ni el sentido de lo que realmente fue dicho, sino que habiendo tomado una decisión respecto a lo que debería haberse dicho, recuenta todos estos discursos y todo aquello que es consecuencia de los acontecimientos, como un hombre en una escuela de retórica que pretende hablar sobre un tema determinado, y hace gala de su poder de oratoria, pero no informa de lo que realmente se dijo. La peculiar función de la historia es descubrir, en primer lugar, las palabras realmente dichas, sean cual fueren, y después determinar la razón por la que lo que se hizo o dijo llevó al fracaso o al éxito.

Aquí Polibio censura a Timeo por componer libremente alocuciones basadas en probabilidad situacional, en lugar de consignar por escrito la esencia de las verdaderas alocuciones en sí. Para Polibio la diferencia está entre la posibilidad de tragedia, «lo que *pudo* suceder», y la verdad de la historia, «lo que *de hecho* ocurrió» (2.56.10; cf. Aristóteles, *Poética* 1451a-b). En otras partes Polibio parece decir que el historiador debe *elegir* los argumentos adecuados a un orador en una situación determinada, que en apariencia contradice la opinión arriba citada (12.25i.3-9). Con todo, en 12.25i.3-9, Polibio se interesa probablemente en la revisión o extractación de las verdaderas alocuciones, i.e., con argumentos seleccionados de las verdaderas alocuciones (o extractos de ellas) para incluirlos en su narrativa. Como aparentemente Polibio evitaba presentar discursos como modelos retóricos (como los llamados historiadores trágicos), muchos de sus discursos carecen de estructura retórica apropiada y se centran en un punto.

Aparte de Tucídides y Polibio, los discursos escritos para obras históricas no se basaban en discursos auténticos sino que eran composiciones retóricas consideradas «adecuadas» (*to prepon*) a la persona a la que se atribuían en la particular situación representada. Los historiadores helenísticos de salón encontraban discursos en sus fuentes y libremente los adaptaban para

sus propias composiciones. Dionisio fue un retórico e historiador práctico que fomentó el uso de discursos (constituyen el 30 por ciento de sus *Antigüedades Romanas*). Calificó los discursos de Tucídides como retóricamente «inadecuados» (*Sobre Tucídides* 37-41). Diodoro Sículo criticó el uso *excesivo* de la retórica para enmarcar discursos, pero pensó que el embellecimiento retórico tenía de hecho un lugar en la historiografía (20.1-2). Luciano sugiere que los discursos deberían primero ajustarse a la persona y al tema, y sólo después podían ser configurados para reflejar las habilidades retóricas del historiador (*Historia* 58). Está claro que tanto Luciano como Dionisio entendieron la problemática frase de Tucídides *ta deonta epein* para significar «lo que la situación exigía», i.e., los discursos podían ser apropiados para el orador y la situación.

Disgresiones

En la historiografía greco-romana, la narrativa se reserva para describir las proezas de la gente, en tanto que los discursos proporcionaban explicación y análisis. Sin embargo, los historiadores griegos incluyeron también comentarios personales de redacción e insertaron material entre paréntesis de naturaleza descriptiva o explicativa en forma de «disgresiones» de diversa extensión (desde una línea a un libro, e.g. Heródoto 2; Polibio 6, 12, 34). Una «disgresión» (en griego: *parekbasis, ekbolē;* en latín: *egressus, digressio*) no es una forma literaria, sino una técnica que suspende temporalmente la narrativa para incluir material temático extrínseco de diversos tipos. Sin embargo, las formas literarias, como la gran cantidad de novelas de Heródoto, podían insertarse como disgresiones.

Las disgresiones sirven a varios propósitos: (1) Son los antiguos equivalentes de las notas a pie de página, apéndices, y exposiciones detalladas —generalmente al final— de la erudición moderna. De ahí que corrijan opiniones erróneas, como las disgresiones de Tucídides sobre Temístocles (6.2-5) y los Pisistrátidas (6:54-59), o critiquen a anteriores historiadores, como lo hace Polibio en sus debates con Filino (1.15), Filarco (2.56-63), Teopompo (8.9-11) y Timeo (en todo el volumen

duodécimo). (2) Pueden proporcionar importante información de fondo necesaria para entender la narrativa (e.g. información geográfica, descripciones de instituciones y costumbres, estudios de las condiciones), o para entender las causas de los acontecimientos, como la disgresión de Tucídides sobre el Pentecontecia («Cincuenta Años»), que habla de las causas de la guerra del Peloponeso (1.89-118). (3) Pueden tener una función didáctica, destacando las lecciones de moral y de política que se han de extraer de la narrativa, una función importante de las disgresiones polibianas (4.31; 4.74). (4) Las disgresiones pueden ofrecer variedad y divertimento, para aliviar una narrativa extensa y tediosa (Polibio 38, 5-6; cf. Diodoro 20.2.1) - Dionisio las llama «descansos» (*anapauseis; A Pompeyo* 3) - y por la inclusión de relatos entretenidos (Polibio 38.6.2). Heródoto debe tener el récord en número (unas 200) y extensión de disgresiones (todo el libro 2 es una disgresión sobre Egipto, que en sí mismo contiene disgresiones como las novelas sobre el astuto ladrón, 2.121). Plutarco, crítico de Heródoto, consideró que la disgresión histórica debía limitarse a mitos y alabanzas, i.e. aduladores bosquejos biográficos (*Sobre la Malignidad de Heródoto* 855D; cf. Polibio 38.6.2). Luciano recomendaba que se evitaran ambos (*Historia* 8). Las disgresiones proporcionaban al mito un puerto de entrada en la historia.

Había una tendencia entre algunos lectores cultos a tomar a mal las desviaciones de la narrativa principal (Polibio 38.5.1-3), aunque Dionisio criticaba a Tucídides por no incluir más (*A Pompeyo* 3). Así, algunos historiadores helenísticos evitaron (o pretendieron evitar) las disgresiones. Dión Casio expresamente pretende evitarlas, pero de todos modos incluye una gran cantidad de ellas. Josefo intentó evitar rupturas en la narrativa (*Guerras* 4.496), y por esa razón evita a veces las disgresiones (*Arq.* 11.68). La preferencia de la «narración indirecta» de Livio se refleja en su omisión de las disgresiones polibianas (Polibio 18.35; cf. Livio 33.11.8ss.; Polibio 29.8-9; cf. Livio 44.24.7 26.2). Muchas veces, los historiadores identificaban cuidadosamente las disgresiones (Tucídides 1.97.1; Polibio 2.36.1; 3.2.7; 4.9.1; Dionisio de Halicarnaso 1.53; Diodoro Siculo 1.37). Las disgresiones eran un importante y entretenido recurso retórico en oratoria, en la que el truco consistía en hacer una

elegante reanudación (*epanodos*) que hacía posible al lector u oyente a retomar los hilos de la narrativa principal (Cicerón, *Sobre Oratoria* 3.53.203; Luciano, *Demonax* 6). Tales reanudaciones se realizaban muchas veces mediante la repetición al final de la disgresión de las últimas líneas que antecedían a la disgresión, formando una especie de «composición circular» (cf. Arriano, *Anabasis*, donde, tras una disgresión en 5.1.1-5.3.4, la narrativa interrumpida en 4.30.9 se resume en 5.3.5).

La función de la Historia

En general, todos los historiadores greco-romanos escribieron con tres propósitos combinados, aunque el énfasis podía variar enormemente. La historia debía ser *verdadera, útil* y *entretenida*, pero no debía ser entretenida a costa de la verdad o de la utilidad. Al menos esa era la opinión de muchos historiadores antiguos. Luciano de Samosata (nacido hacia 120 d.C.) fue un gran satírico del siglo segundo que escribió un breve manual titulado *Cómo Escribir Historia*. La segunda guerra parta (162-165 d.C.) atrajo la atención de muchos historiadores de poca monta, ansiosos por hacer la descripción de un importante acontecimiento contemporáneo. Al escribir poco antes del final de la guerra, (*Historia* 31), Luciano satiriza a estos historiadores, burlándose de sus deficiencias metodológicas y estilísticas. Luciano en especial subraya lo inadecuado del elogio en la historia, ya que éste representa la clase de exageración y falsedad que son más propias de la poesía (7-8). Los historiadores contemporáneos, observa, proporcionan disfrute a su audiencia, una función que divorcia la potencial utilidad de la historia. Luciano afirma que la historia tiene un propósito: utilidad o factibilidad, que es producto de la verdad sola (9). Si una narrativa histórica verdadera proporciona incidentalmente disfrute, a la vez que utilidad, tanto mejor.

El énfasis que Luciano hace sobre la utilidad de os verdaderos relatos históricos del pasado fue axiomático entre los antiguos historiadores, aunque podía entenderse de varias maneras. Tucídides consideraba que la historia escrita por un hombre de negocios para otros hombres de negocios podía proporcionarles

un análisis de eventos históricos que les dieran la clase de intuición necesaria para tratar situaciones semejantes en el futuro (1.22.4). Dionisio de Halicarnaso también hacía hincapié en la utilidad de la historia (*Antigüedades Romanas* 1.2.1), así como de la necesidad de que los estadistas comprendiesen las causas de los acontecimientos (1.6.4; 5.56.1; 11.1.1, 4). Dión Crisóstomo también consideraba provechosa para los estadistas la lectura de la historia (*Discurso* 18.9). Todos estos historiadores escribieron para beneficiar a los hombres de Estado porque ellos mismos eran o habían sido anteriormente hombres de Estado, o escribieron como clientes suyos.

La utilidad de las monografías históricas de guerra para los hombres de Estado es un punto de interés esencial para Polibio, que pensó que los historiadores debían realmente participar en los acontecimientos que narraran (3.31.1-13; 9.9.9-10; 12.25b.3). Fue principalmente a través de la influencia del retórico Isócrates (436-338 a.C.) como se entendió el valor de la historiografía helenística en función de los valores morales. Isócrates escribió *Evagoras*, el primer encomio biográfico que explícitamente proporcionaba un paradigma moral de emulación (*Discurso* 9.77). Este programa lo continuaron dos influyentes estudiantes, Éforo y Teopompo. Anteriormente Heródoto había encontrado significado ético en los dramáticos reveses de fortuna. Polibio extrajo muchas lecciones morales en la compensación del mal y la caída de los soberbios. De manera similar, Apiano excribió artículos de fondo sobre las desastrosas consecuencias de la arrogancia (*Historia Samnita* 3.4.2), e impiedad (3.12.1-2), así como sobre la envidia divina de la prosperidad humana (*Historia Macedonia* 9.19.1).

Historiografía Israelita

Los restos de la antigua historiografía israelita se hallan exclusivamente en la Biblia. Las tres composiciones históricas más importantes del Antiguo Testamento son el Pentateuco, o Torah (Génesis a Deuteronomio, al que se le dió forma definitiva en el siglo quinto a.C.), la Historia Deuteronómica (abreviado HD), o los Antiguos Profetas (de Josué a 2 Reyes. acabado antes

del 550 a.C.), y la Historia de las Crónicas, abrev. HC (1-2 Crónicas y Esdras-Nehemías, terminado antes de aproximadamente 350 a.C.). La Torah y los Antiguos Profetas presentan un relato selectivamente contínuo de la historia israelita desde la Creación hasta el 561 a.C.

Estructura y Contenido

Hace casi cincuenta años que Gerhard von Rad, un prominente especialista del Antiguo Testamento, propuso que las narrativas que subyacen desde el Génesis hasta Josué (el Hexateuco) fueron ampliaciones de un antiguo modelo confesional hoy hallado en Deuteronomio 26:5-9:

> Tú pronunciarás estas palabras ante Yahveh tu Dios: «Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió ahí como inmigrante siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yahveh, Dios de nuestros padres, y Yahveh escuchó nuestra voz, vió nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahveh nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dió esta tierra, tierra que mana leche y miel.

Este credo recita acontecimientos que Israel consideró como hechos de Dios: (1) la promesa de muchos descendientes y la Tierra, (2) opresión en Egipto y liberación divina a través del Éxodo, (3) la realización de la promesa en la posesión de Canaan. A esto ha de añadirse (4) la alianza confiada a Israel en el Sinaí, y (5) la alianza de David (2 Sam. 7:4-16). A pesar de algunas objeciones a la teoría, a su idea central, la relación de las principales fases en la pasada relación entre Dios e Israel, fue ciertamente una característica especial de la perspectiva religiosa israelo-judía. Estos cinco eventos, considerados por Israel como constitutivos de su existencia e identidad nacional, proporcionaban un paradigma para comprender el significado de la historia. La fidelidad a la alianza se convierte en una bendición nacional (paz y prosperidad); la infidelidad se convierte en un desastre nacional (plagas, hambrunas, conquista).

La estructura y contenido de la historiografía, por tanto, se determina por la perspectiva con la que está configurada la historia por las vicisitudes de la relación de Israel con Dios. En cuanto a *forma*, esta historiografía usa una narrativa cronológica que se centra en las administraciones de los jefes israelitas (jueces, profetas, reyes) y eventos de importancia nacional. También es evidente una fuerte tendencia biográfica. La organización temática se halla ampliamente en las obras influídas por el helenismo. En cuanto a *contenido*, los acontecimientos de Israel (que se centran en Jerusalén) ocupan la escena central. Esto se debe al significado religioso de la posesión de la Tierra por Israel. No es, pues, sorprendente que a pesar de la enorme experiencia de Israel en el exilio después del 721 a.C., *ninguna obra histórica trata seriamente sobre la experiencia fuera de Palestina*.

El Pentateuco

Aún cuando incorpora fuentes y tradiciones anteriores, el Pentateuco es un producto del período post-exílico (finales del siglo quinto a.C.). Tres ramales combinados de la tradición van a través de Génesis-Números: el documento Y (Yaveísta - hacia el 950 a.C.), el documento E (Elohísta - hacia el 750 a.C.) y el documento S (Sacerdotal - hacia el 515 a.C.). Originalmente todas eran historias narrativas independientes. Y y E se combinaron antes del 700 a.C., siendo S la que proporcionó el marco esencial. Esta narrativa compuesta, y la adición del documento D (Deuteronomista), el Deuteronomio (aprox. 620 a.C.) fue a su vez revisado y determinado dentro del más incluyente documento S, el actual marco de Génesis-Deuteronomio. El Deuteronomio sirve de transición desde la Torah hasta los Antiguos Profetas; al haber sido determinado en el período mosaico, contiene muchos temas de interés esencial en el HD.

La Historia Deuteronómica

La Historia Deuteronómica (Josué-2 Reyes) es el producto de la «escuela» deuteronómica, que aportó una clara perspectiva teológica a la interpretación de la historia israelita. Esta «es-

cuela» que empezó hacia el 650 a.C., se componía, bien de Levitas (sacerdotes) rurales, sacerdocio de Jerusalén, o bien de círculos oficiales de escribas en Jerusalén. Esta redacción reunió una diversidad de géneros históricos tales como listas de reyes (nunca citadas pero importantes para la cronología), genealogías, anales reales (listas de oficiales, cartas) y crónicas. También se incluían varios tipos de tradiciones populares, oráculos y relatos proféticos. Los autores-editores unieron todos estos materiales en un marco cronológico integrado, animados por una clara comprensión teológica de la historia.

La HD empleó una teoría teológica de la divina retribución para explicar la historia de Israel. Esta perspectiva, expresada en repetidos ciclos de desobediencia, opresión, arrepentimiento y liberación (en particular en Jueces), se resume en dos «disgresiones» escritas para el lector (Jueces 2:11-3:6 y 2 Reyes 17:7-23). La obediencia a los mandamientos hallada en el libro de la ley tiene como resultado la bendición (Deut. 28:1-14), mientras que la desobediencia ocasiona el juicio (Deut. 27:15-26; 28:15-68). Esta perspectiva teológica se convirtió en parte del entramado del pensamiento teológico judío. La conquista de Samaria en 721 a.C. fue entendida como la consecuencia de la persistente idolatría y dejar de prestar atención a las advertencias proféticas (2 Reyes 17:7-23). La conquista de Jerusalén en 597 a.C. fue entendida de manera semejante (2 Reyes 24:3; cf. 21:11-15). Se subrayan a menudo los efectos colectivos del pecado; el pueblo puede ser castigado por los pecados del rey (2 Sam. 21:1-9; 2 Reyes 23:26-27), descendientes del pecado de un ancestro (1 Sam. 3:12-14; 1 Reyes 21:29; 2 Reyes 5:27). De vez en cuando el castigo divino se presenta, según el principio de la *lex talionis*, o venganza en el linaje (Jueces 9:56s.; 1 Reyes 21:17-19; 2 Reyes 5:27).

Los temas principales que se hallan en toda la obra incluyen la obligación de Israel a ser fiel y obediente a Dios, las consecuencias desastrosas de la infidelidad (sobre todo la idolatría), y la función paliativa del arrepentimiento (1 Reyes 8:46-53). Otro tema central es el permanente compromiso de Dios con Israel basado en la alianza incondicional de David (Jueces 2:1; 1 Sam. 12:22; 2 Sam. 7:16). La función de la profecía es también importante. Algunos oráculos se buscan para guía en situaciones

particulares (2 Sam. 2:1; 5:19; 24:12). Otros son vehículos para la opinión de los autores-editores de que la retribución divina aguarda a aquellos que son infieles a la alianza de Israel con Dios (Jueces 6:8-10; 1 Sam. 2:27-36). Reyes 1 y 2 subrayan el cumplimiento de anteriores profecías (2 Reyes 1:17; 7:17-20; 9:36-37; 15:12).

Muchos de los discursos del deuteronomista interpretan la historia de Israel desde la perspectiva teológica del ciclo de obediencia/desobediencia (Josué 1:2-9; 22:1-6; 23:2-16; 24:2-27; 1 Sam. 12:1-25; 1 Reyes 8:54-61). Son expresiones del propósito teológico de los autores-editores atribuido a figuras históricas, más que verdaderos discursos. Lo mismo ocurre con las extensas plegarias de Salomón (1 Reyes 8:22-53) y Ezequías (2 Reyes 19:15-19), y los discursos proféticos de Isaías (2 Reyes 19:20-34) y Juldá (2 Reyes 22:15-20).

La narrativa de 1-2 Reyes está regularmente interrumpido por resúmenes regios que presentan (1 Reyes 14:21-24; 2 Reyes 14:1-4) o concluyen un reinado (1 Reyes 21:41-44; 2 Reyes 13:8-9). Ocasionalmente se habla de reinados sin incidentes notables sólo a través de un resumen regio combinado de presentación y conclusión (2 Reyes 13:10-13; 15:1-7). Los juicios teológicos sobre el carácter de determinados reyes se expresan regularmente con la fórmula «hizo lo que estaba mal [o bien] a la vista del Señor». Cuando la administración de un rey es considerada mala, con frecuencia se narra un evento de castigo (típicamente, una invasión enemiga o un asesinato) (2 Reyes 16:1-5; 17:2-3; 23:31-33).

Aunque los milagros desempeñan un papel subordinado en la HD, muchos se narran en el ciclo Elías-Eliseo (1 Reyes 17-2 Reyes 13). Estos profetas se describen como milagros vivos en virtud de los poderes que poseen como hombres santos. Cuatro milagros realizados por Elías se refieren a la sequía durante el reino de Ajab (1 Reyes 17:3-7, 8-16, 17-24; 18:1-46). Muchos relatos de milagros se cuentan de Eliseo, incluyendo la división de las aguas del Jordán (2 Reyes 2:14), el agua sucia convertida en potable (2:19-22), la resurrección del hijo de la Sunamita (4:18-37), la curación de Naamán el leproso (5:1-14), y la resurrección del muerto que tocó los huesos de Eliseo (13:21).

La Historia de las Crónicas

La anónima Historia de las Crónicas (1-2 Crónicas y Esdras-Nehemías) se terminó antes del final del período persa (331 a.C.). Las diferencias entre las Crónicas y Esdras-Nehemías sugiere la existencia de una «escuela» Cronística que existía en 515-300 a.C., quizás constituida por personal del culto del Segundo Templo, ya que el trabajo fomenta sus intereses. La historia abarca el período desde Saúl hasta Esdras, con una larga genealogía introductoria que empieza por Adán y concluye con los judíos repatriados de Babilonia (1 Cron. 1:1-9:34). Aunque el Cronista cita dieciséis fuentes distintas, su principales fuentes para el período pre-exílico fueron Samuel y Reyes, que modifica y aumenta, revelando su perspectiva histórica y teológica. La HC idealiza a David (descrito como el verdadero fundador del culto del Templo) y Salomón, destaca las reformas de Ezequías y Josías, manifiesta un especial interés en la función de los Levitas y se centra exclusivamente en el reino sureño de Judá (al que él llama «Israel»), tratando al reino del norte de Israel con benévolo descuido. Los acentos en la interrelación de la monarquía israelita, la alianza de David, y la soberanía de Yavé entrelazan política con religión. Los juicios del pasado son considerados como retribución divina repartida a *aquellos* que fueron culpables de la violación de las leyes de Dios (2 Cron. 25:4). Los efectos colectivos del pecado se ignoran. En la HD, la conquista de Jerusalén en 597 a.C. es la consecuencia de los pecados de Manasés (2 Reyes 24:3s.), en tanto que en la HC Manasés es castigado por sus propios pecados (2 Cron. 33:10-13).

El discurso directo en 1-2 Crónicas ocupa aproximadamente un 20 por ciento de la narrativa. Hay pocos ejemplos de discurso indirecto (1 Cron. 15:16; 21:18; 2 Cron. 15:12s.; 30:1, 5:31:4, 11). Gran parte del discurso directo consiste en afirmaciones o diálogos breves. Los discursos más extensos incluyen un salmo (1 Cron. 16:7-36), un mensaje revelador a David (17:3-14), con su plegaria responsoria (17:16-27), una plegaria de Salomón (2 Cron. 6:14-42), y un discurso de Abías (13:4-12). Ejemplos más breves de discurso directo incluyen varios oráculos proféticos: mensajes de Dios a un profeta (2 Cron. 11:2-4; 12:7s.), mensajes

dados por por un profeta (2 Cron. 12:5; 15:1-7; 18:18-22), y una carta profética (2 Cron. 21:12-15). El discurso directo también se presenta en forma de cartas (e.g. 2 Cron. 2:11-16) y plegarias (e.g., 2 Cron. 6:14-42).

Los resúmenes regios desempeñan un papel importante al inicio (2 Cron. 33:1-9; 34:1-7) y final (1 Cron. 29:26-30; 2 Cron. 13:18-20) relatos sobre reinos. También hay importantes resúmenes de generalización como 1 Cron. 14:17: «La fama de David se extendió por todas las regiones, pues Yahveh le hizo temible a todas las naciones» (cf. 1 Cron. 6:31s., 49; 12:21s.; 18:14-17). Los resúmenes teológicos a menudo evalúan hechos como muertes, plagas e invasiones en función del principio de la divina retribución (e.g., 1 Cron. 10:13: «Saúl murió a causa de su infidelidad», o 1 Cron. 9:1: «Judá fue deportado a Babilonia por sus infidelidades»).

La HC hace alusiones frecuentes a la influencia de Dios en los acontecimientos históricos, particularmente en función del principio de la retribución divina. Aunque los milagros ocurren raras veces (2 Cron. 7:1; 32:21), el Cronista menciona a menudo a Dios como el que concede la victoria y ocasiona la derrota (e.g., 2 Cron. 13:15s.; 14:12; 25:20; 26:7). La profecía juega una función importante en la narrativa. Los profetas divinamente inspirados señalan ejemplos de infidelidad a Dios (generalmente la idolatría o la soberbia) por lo que sobrevendrá el castigo divino, a menos que se produzca el arrepentimiento (e.g., 1 Cron. 7:3-14; 2 Cron. 11:2-4).

Los libros de Esdras y Nehemías, que concluyen la HC, tienen varios rasgos especiales. Estos libros contienen fragmentos de narrativas autobiográficas en primera persona del singular («memoria») de Nehemías (1:1-2:20; 4:1-7:5; 11:1-2; 12:27-13:31) y Esdras (7:11-9:15). Los posibles paralelos literarios son las inscripciones cercano-orientales de reyes que narran sus hazañas en primera persona, y las inscripciones autobiográficas egipcias. Notablemente, tanto Nehemías como Esdras escribieron sobre eventos contemporáneos como testigos presenciales y participantes hacia el mismo tiempo en que Tucídides experimentaba la misma táctica en Grecia. Las reformas post-exílicas

reflejadas en Esdras-Nehemías produjeron un clima para la adoración de Dios totalmente aceptable a la escuela Cronística y superior a la situación pre-exílica.

Formas Literarias Constitutivas

Muchas de las formas literarias halladas en historias israelitas compendiadas después de 539 a.C. son de hecho fuentes literarias y documentales de un período anterior (como la Canción de Débora en Jueces 5). Con todo, el estudio de las formas literarias en la historiografía israelita no tiene por qué limitarse al análisis de las fuentes o a la crítica de forma. Sin discutir el complejo problema de las fuentes, pues, destacaremos los tipos de formas literarias más importantes de la historiografía israelita.

La *Disertación* desempeña un papel muy importante en las narrativas históricas israelitas. De hecho, la narración está subordinada al discurso, frecuentemente en forma de diálogo. Además, la narración en tercera persona repite a menudo lo que ya han dicho los participantes del diálogo (e.g., 1 Sam. 21:2-11), subrayando así el significado central de la disertación. Incluso el pensamiento tiende a ser presentado como discurso directo (e.g., 1 Sam. 20:26; 27:1; 1 Reyes 12:26s.; 2 Reyes 20:19). El diálogo es importante en la narrativa histórica por el impulso a dramatizar escenas usando sólo dos personajes (ocasionalmente tres). Las conversaciones privadas eran recursos literarios usados por el historiador israelita para «reconstruir» hechos históricos. El discurso directo a menudo tiene un carácter obviamente estilizado y ficticio (cf. Jueces 10:10; 2 Cron. 22:9).

Los *Documentos* citados de manera extensa en Esdras-Nehemías, 1-2 Macabeos, y Josefo, reflejan la existencia de archivos oficiales mantenidos por el altamente burocrático Estado persa, de los que finalmente se posesionaron los griegos (cf. Esdras 5:6-6:2). Los documentos de Esdras-Nehemías, que son probablemente auténticos («auténticos» no significa literalmente copias), incluyen cuatro cartas (Esdras 4:7-16, 17-22; 5:6-17; 7:11-26) y dos decretos (Esdras 1:2-4; 6:2-12). El uso de documentos públicos no sólo presuponía la existencia de archivos y una burocracia estatal; también muestra un interés por las fuentes históricamente fidedignas.

Las *Disgresiones*, aunque nunca designadas como tales, aparecen ocasionalmente. Pueden variar desde breves notas entre paréntesis hasta explicaciones dirigidas al lector. Los ejemplos incluyen la explicación de por qué Josué circuncidó al pueblo (Josué 5:4-7), el uso de los términos «vidente» y «profeta» (1 Sam. 9:9), y por qué Amasías no mató a los hijos de los asesinos de su padre (2 Reyes 14:6-7). Ocasionalmente las explicaciones adoptan la forma de escenas retrospectivas (2 Reyes 7:6-7), interrumpiendo la cronología de la narrativa. Entre las disgresiones más extensas está la de las prácticas paganas de los samaritanos (2 Reyes 17:23-41 y un breve esbozo de los romanos en 1 Macabeos 8:1-16 presentadas como información en discurso indirecto dada a Judas.

Los *informes sumariales* se emplean frecuentemente para unir acontecimientos y presentar material no narrado. En la Historia Deuteronómica los monarcas son muchas veces presentados con un resumen general del carácter y logros de sus reinos. Aparte de los resúmenes regios, existen otros resúmenes generales usados para conectar o concluir episodios o grupos de episodios.

Los *resúmenes y comentarios teológicos* por los autores-editores son una de las formas más importantes en las que a los eventos históricos se les da una interpretación religiosa. Uno de los ejemplos más extensos se encuentra en Jueces 2:11-3:6, que ofrece una sinopsis de la experiencia de Israel durante el período de los jueces en función del ciclo de desobediencia, opresión, arrepentimiento y liberación, palabras que aparecen con alguna frecuencia.

Los *episodios dramáticos* aparecen frecuentemente en las narrativas históricas, en parte debido a la calidad episódica esencial del estilo paratáctico hebreo y en parte por la tendencia a dramatizar escenas falsificando extensos diálogos. Los episodios dramáticos tienen una trama que consiste en una tensión que se mueve hacia una resolución. Los ejemplos incluyen la dote de la hija de Caleb (Jueces 1:11-15), el asesinato de Eglón a manos de Ehud (Jueces 3:15-30), la historia de Tamar (2 Sam. 13:1-39), y la ejecución de la casa de Saúl (2 Sam. 21:1-14).

Las *Descripciones* de la lujosa ornamentación del Templo y del edificio en sí, se ofrecen debido a la importancia esencial

del Templo (1 Reyes 6:14-36; 7:15-50). El Deuteronomista incluye también una descripción de la residencia de Salomón (1 Reyes 7:2- 12). Éstas corresponden a las *ekphraseis* («descripciones») de la literatura griega empezando con la disgresión de Homero en la que se describe el escudo de Aquiles (*Ilíada* 18.478-607). La *Carta de Aristeas* 51-82 contiene una extensa descripción de regalos que Tolomeo Filadelfo envió a Jerusalén, una *ekphrasis* copiada por Josefo (*Arqueología Judía* 12.60-84). También embelleció las descripciones en 1 Reyes del Templo y sus ornamentaciones (*Arqueología Judía* 8. 63-98) y de la residencia de Salomón (8.133-140).

Función

En tanto que los historiadores greco-romanos explicitaban a menudo su propósito a través de prefacios y disgresiones, los historiadores israelo-judíos rara vez revelan directamente sus propósitos. Uno de los objetivos esenciales de la Historia Deuteronómica es exhortatorio, presentar el pasado en función de ejemplos positivos y negativos de la conducta religiosa *nacional*. La idolatría es la forma principal de infidelidad de Israel en la Historia Deuteronómica. Este énfasis colectivo encaja en el uso que se hizo de la Historia Deuteronómica como literatura sagrada nacional leída cíclicamente en las sinagogas. Este énfasis de grupo está en gran parte ausente de la historiografía greco-romana, que se interesa en la conducta ejemplar de los *individuos*. En la tradición judía este énfasis cambió con la influencia helenística. El Cronista destacó el hecho de que los *individuos* que pecan son castigados. La lista de valerosos héroes israelitas del pasado atribuída a Matatías en su lecho de muerte (1 Mac. 2:50-68) tiene la intención de alentar una conducta semejante en sus hijos.

La frecuencia con la que se recitan los resúmenes de la relación histórica de Israel con Yahveh sugiere una función para los más extensos informes que adoptan la forma de narrativa histórica. El recitado de uno o más de los acontecimientos constitutivos de la existencia nacional de Israel es a menudo usada en la oración para convencer a Dios de que actúe de una manera

determinada, o en discursos con los que se pretende persuadir al pueblo a seguir un determinado proceder.

La historiografía israelita también tiene la función latente de proporcionar una definición para el pueblo judío a través de los innumerables cambios de fortuna nacional. Esa definición, en la que se enredan factores religiosos y políticos, se centra en el tema de las consecuencias de la fidelidad e infidelidad a Yahveh y la alianza de Yahveh. La recompensa es la posesión de Jerusalén y de la Tierra, mientras que el dominio de los enemigos, la persecución y la dispersión son el precio de la desobediencia.

Historiografía Helenística Judía

El desarrollo de la historiografía helenística judía (del siglo tercero a.C. al siglo segundo d.C.) refleja el creciente dominio de la cultura retórica y literaria helenística, que sustituyó paulatinamente la mayor parte de las características distintivas de la historiografía israelita. Entre las obras importantes más representativas está 1 Macabeos, 2 Macabeos, y las *Guerras* y *Arqueología Judía* de Josefo. El *Seder Olam Rabbah*, la más antigua obra cronológica judía, fue escrita hacia el 150 d.C., y una de las últimas historias por el judaísmo primitivo fue el *Seder Olam* (hacia el 225 a.C.), una sinopsis histórica desde Adán hasta Alejandro el Grande. A partir de ahí la historiografía judía desapareció durante siglos.

El control político directo de Palestina por los griegos empezó en 331 a.C. cuando Alejandro el Grande ocupó la región, poniendo fin a dos siglos de gobierno persa. Después de la muerte de Alejandro en 323 a.C., su imperio fue dividido por sus sucesores griegos, cada uno de los cuales quería todo el pastel. Palestina cayó bajo el control de la dinastía tolemaica de Egipto. En 200 a.C., Palestina pasó a manos del imperio seléucida. Pero los judíos palestinos sólo eran una de las muchas naciones sometidas a las monarquías griegas. Todos los pueblos sojuzgados estaban profundamente afectados por la cultura helenística, un potente mecanismo griego para pacificar y unificar las muy diversas nacionalidades, lenguas y culturas del antiguo imperio persa.

La propaganda fue un medio básico por el que las nuevas dinastías griegas consolidaron y legitimaron sus territorios del Cercano Oriente. Hecateo de Abdera, por encargo de Tolomeo I, escribió *Aegyptiaka* («Historia de Egipto»), una influyente historia apologética y lisonjera de Egipto (hacia el 300 a.C.), que popularizaba la idea de que Egipto era la cuna de la civilización. Esta historia popular (parcialmente preservada en Diodoro 1.10-98) se convirtió en modelo para intelectuales orientales que popularizaron la historia y cultura nativa para consumo griego. Los historiadores judíos helenísticos Artapano, Eupolemo y Seudoeupolemo intentaron demostrar la antiguedad y superioridad de la cultura y civilización judía dentro de un marco helenístico cosmopolita. Como muchos historiadores helenísticos contemporáneos, manipularon datos para el interés local nacional y por motivos propagandísticos.

1 Macabeos

El primer libro de Macabeos es una monografía histórica anónima escrita hacia el 100 a.C. por un judío palestino, posiblemente como resultado de la Historia Cronística. Compuesta originalmente en hebreo en un estilo bíblico intencionadamente arcaizante, y con todo mostrando la influencia helenística, la obra sobrevive sólo en traducciones, de las que es especialmente importante la versión griega. La narrativa se centra en las causas de la rebelión macabea (la llegada al trono y política de represión de Antíoco IV, 175-164 a.C.), cómo Matatías y sus hijos Judas, Jonatán y Simón (llamados Asmoneos) liberaron a los judíos, y concluye con la muerte del último hijo sobreviviente, Simón (134 a.C.), un período de cerca de cuarenta años. Un propósito central del autor es el de apoyar y defender la legitimidad de la dinastía asmonea.

El discurso directo se encuentra de dos formas: (1) afirmaciones, conversaciones, discursos y plegarias, y (2) documentos citados como cartas, inscripciones y poemas. Muchas de las afirmaciones más breves, de acuerdo con el estilo de narrativa hebrea, son creadas por el autor con fines dramáticos, e.g., 1 Mac. 5:57: «Se dijeron: 'Hagamos nosotros también

célebre nuestro nombre, saliendo a combatir a los gentiles de los alrededores'». Con todo, el autor evita el convencionalismo bíblico de usar el diálogo como recurso dramático. Tampoco es bíblico el uso ocasional del discurso directo.

El amplio uso de documentos públicos es una herencia del período persa, probablemente en imitación de la HC. El autor cita doce cartas (e.g., 1 Mac. 10:3-5, 25-45; 11:30-37; 12:6-18; 15:2-9), dos inscripciones (8:22-32; 14:27-45), tres mensajes, o cartas transmitidas verbalmente (10:3-5, 52-54, 55-56), y seis poemas (1:24-28, 36-40; 2:7-13; 3:3-9, 45; 14:4-15).

2 Macabeos

Es probable que 2 Macabeos fuese originalmente escrito en cinco libros por Jasón de Cirene, pero posteriormente sometidos a una anónima abreviación y embellecimiento entre 124 y 63 a.C. (2 Mac. 2:23). La obra narra la historia judía desde el sumo Sacerdote Onías III (hacia 180 a.C.), hasta la derrota del general sirio Nicanor (161 a.C.), combinando un contenido judío con forma helenística. El lenguaje y estilo del recopilador refleja una educación retórica formal, y 2 Macabeos es un ejemplo de la historia dramática. Las cartas de introducción alientan a la observancia de la fiesta judía de Hanukkah entre los judíos egipcios. El tema central es el helenístico de la deidad que defiende su templo. De acuerdo con Robert Doran, la obra tiene tres partes estructurales, todas ellas representando ataques contra el Templo: (1) El ataque contra el Templo por Heliodoro fracasa porque los judíos observan la ley de Dios (3:1-40). (2) En 4:1-10:9, la maldad del pueblo judío produce la conquista del Templo por Antíoco IV. (3) En 10:10-15:36, Dios responde con compasión a los judíos que sufren, concediéndoles la victoria sobre el ejército sirio; la muerte de Antíoco IV y posteriormente la rápida restauración del Templo. Tanto las formas directa e indirecta de discurso constituyen cerca del 40 por ciento del texto, bastante elevado para una historia greco-romana.

El recopilador presenta su obra con dos extensas cartas, seguidas por un prefacio típicamente helenístico (2:19-32), también añade una conclusión (15:38-39). Usa informes sumariales,

generalmente para concluir una sección (4:50; 5:27; 6:3-6; 7:42), pero una sola vez como transición (8:5-7). Las disgresiones son relativamente pocas. Una proporciona una información de fondo (13:5-6), otra explica que la finalidad del castigo divino a los judíos es la disciplina, no la destrucción (6:12-17), y una tercera explica por qué Antíoco no fue castigado de inmediato por profanar el Templo (5:17-20; en el capítulo 9 se habla del castigo que finalmente se le impone). El autor disfruta señalando ejemplos de la *lex talionis*, i.e., la venganza en el linaje: «El Señor, pues, le pagó con el castigo que merecía» (4:38b; cf. 5:10; 8:33; 9:5-6; 13:8), proporcionando lecciones morales de la conducta previamente narrada.

Josefo

Josefo (aprox. 37-100 d.C.) fue un prolífico historiador judío cuyas obras han sobrevivido casi en su totalidad. Miembro de una familia aristocrática sacerdotal, probó las tres «filosofías» judías antes de convertirse en fariseo (*Vida* 10-12). Al principio de la primera rebelión judía (66-73 d.C.), fue de mala gana (afirma él más tarde) puesto al mando de Galilea, pero fue capturado por los romanos en Jotapata en el 67. Liberado por Vespasiano en el 69, acompañó a Tito y fue testigo del sitio y conquista final de Jerusalén (*Vida* 414-421). Recibió una pensión de los emperadores flavianos y se estableció en Roma para escribir sobre historia (*Vida* 422-430).

Josefo escribió dos obras históricas principales, *Guerras de los Judíos*, sobre la rebelión judía de 66-73 d.C., y *Arqueología Judía*, sobre la historia y cultura judías desde la Creación hasta la víspera de la rebelión del 66 a.D. Josefo fue un historiador dramático como muchos de sus contemporáneos y predecesores inmediatos. Utilizó la exageración retórica (*Arqueología* 2.324; 5.64; 6.129; *Guerras* 2.598) e incluyó muchos pasajes sangrientos (*Guerras* 3.248-249; Arq. 14.168, 354-358). Hace un amplio uso de los episodios dramáticos, e.g., el sacrificio de Isaac (*Arq.* 1.222-236) y la historia de José (2.39-167). En la historia de José, el episodio de la mujer de Putifar (*Arq.* 2.41-59, basada en Gén. 39:7-20) ha sido embellecida con adornos extraidos de

cuentos populares que también se encuentran en los relatos griegos de Fedra e Hipólito, Hipólito y Peleo, y el más antiguo de todos en Homero, bajo los nombres de Antía y Belerofonte (*Ilíada* 6. 156-205). También hay muchos episodios dramáticos que se ubican en el período posterior al 300 a.C., tales como la historia paulina (*Arq*. 18.66-80) y la historia de Fulvia (18.81-84).

Guerras de Judíos fue la primera obra de Josefo (escrita entre el 75 y el 79; la palabra «Guerras» en plural es reflejo de su título griego). Es la única monografía bélica en la tradición de Tucídides que sobrevive del primer Imperio. Como Tucídides, Josefo narró una guerra contemporánea de gran importancia, primero como participante y después como observador (*Guerras* 1.1- 30; *Contra Apión* 1.47-56). La comparación de sus prefacios históricos sugiere que Josefo imitó conscientemente a Tucídides (*Guerras* 1.13-15; Tucídides 1.21). Josefo se refiere a notas que hizo mientras observaba la rebelión judía (*Contra Apión* 1.49s.). Tales *hypomnēmata* excluían probablemente episodios o discursos dramáticos. Estos fueron añadidos posteriormente. Josefo siguió la práctica helenística mejorando el lenguaje de sus fuentes (*Guerras* 1.15). Se tomó ciertas libertades al rehacer narrativas, pero en general fue fiel al contenido y orden de sus fuentes.

Josefo incluyó 108 discursos en *Guerras* (excepto algunas afirmaciones y conversaciones muy breves). Todos uniformemente moldeados según el estilo y lenguaje del autor, todos son deliberativos o consultivos, y todos sirven de vehículos a su particular punto de vista. Trata de mostrar, por ejemplo, que la mayor parte de los judíos no deseaban la rebelión pero se vieron forzados a involucrarse en ella por un fanático grupo de rebeldes relativamente pequeño. Usa varios discursos extensos para acusar a los rebeldes de crueldad, pecado y tiranía (4.162-192; 4.239-269; 6.99-112). Además, sostuvo que fue la disensión interna y no la oposición externa lo que condujo a la derrota de Jerusalén (*Guerras* 1.10). Varios discursos destacan la locura de resistir a Roma (2.345-401; 5.362-419), y la única idea que se sostiene en toda la obra es la necesidad de reconciliación con el gobierno romano. Reconciliar a los griegos con el gobierno romano fue también una preocupación para Dionisio de Hali-

carnaso; un modo por el que pretendió conseguirlo fue mostrando que los fundadores de Roma eran de hecho griegos (*Antigüedades Romanas* 1.2.1-2; 5.1-2). Puramente retóricos son los discursos a favor y en contra del suicidio. Josefo discurre contra el suicidio (*Guerras* 3.362-382) y el jefe rebelde Eleazar arguye a favor de él (*Guerras* 7.341-388); tales discursos son una técnica practicada en ejercicios de la escuela retórica (Polibio 36.1-5). El discurso de Agripa es un ejemplo de propaganda proromana, como lo es el discurso de Tito (6.328-350). El alto porcentaje de discursos en forma indirecta (55 por ciento) es considerable, ya que se usan para transmitir un contenido más que exhibir las habilidades retóricas del autor.

La obra más extensa de Josefo, *Arqueología Judía*, en veinte volúmenes (publicados en 93-94; cf. *Arq.* 20.267), siguió el modelo de los veinte libros de *Antigüedades Romanas* de Dionisio de Halicarnaso (final del primer siglo a.C.), un historiador dramático que a su vez emuló a Heródoto. Josefo fue un oriental helenizado que interpretó la historia de su pueblo para los griegos. Al mismo tiempo intentó demostrar la antigüedad y superioridad de la civilización y cultura judía (*Contra Apión* 1.1-46, 69-160). En *Arqueología Judía*, Josefo se basó fundamentalmente en la Biblia, probablemente alguna versión de la Septuaginta griega (*Arq.* 1-11), llenando lagunas de la Biblia Hebrea con 1 Macabeos y 1 Esdras (apócrifo de los Setenta), suplementada por otros historiadores (e.g., Nicolás de Damasco, en *Arq.* 14-17; Alejandro Polyhistor) y literatura cuasi-histórica (e.g., la *Carta de Aristeas* en *Arq.* 12.12-118). La lección moral que Josefo extrae de la historia es que aquellos que son obedientes a la voluntad de Dios prosperan, mientras que el desastre es resultado de la desobediencia (*Arq.* 1.14, 20). Pone a la vista a determinados personajes como ejemplos de virtud o vicio (Arq. 17.60; 18.128s.).

Josefo estaba muy familiarizado con los convencionalismos de la historiografía helenística. Esto es evidente en los prefacios históricos de *Guerras* (1.1-30) y de *Arqueología Judía* (1.1-26), ambos plagados de convencionalismos y clichés helenísticos. Promete no añadir u omitir nada de sus fuentes bíblicas (*Arq.* 1.17; 4.196; 8.56; 10.218), usando una fórmula a menudo aplicada a la precisión histórica. Con todo, añade el fantástico

relato de la mujer etíope de Moisés (*Arq*. 2.238-253) y omite la embarazosa historia del becerro de oro. Al igual que otros historiadores helenísticos, Josefo afirma interesarse por la verdad y por el estilo literario (*Arq*. 14.1-3). Se esfuerza sobremanera para describir la cultura judía en categorías griegas. Describe los grupos sectarios judíos (fariseos, saduceos, esenios) como tres «filosofías». Los más importantes héroes bíblicos como Abraham, José, Moisés, David y Salomón los presenta como ejemplos de virtudes helenísticas. Josefo empleó el concepto de *tyche*, «fortuna», de la historiografía helenística como forma de conceptualizar la voluntad de Dios en la historia. Estaba convencido de que «la fortuna había sido transferida a los romanos» (*Guerras*, 3.354; cf. 2.360), pero sólo *temporalmente* (5.367). Lo sabía por la profecía de Daniel (cf. *Arq*. 10.206-210). Además de los discursos arriba analizados, también usó numerosas técnicas y recursos historiográficos como la *ekphrasis*, o descripción de una obra de arte (*Arq*. 12.60-84, sacado de Aristeas 51-82). También incluyó varias chreiai, revelando el grado en el que biografía e historia se habían fundido (*Guerras* 1.91-92, 272, 651-653; 3.207-210; 6.409-411; *Arq*. 11.300s.; 12.210-214; 18.174-175).

Una de las principales contribuciones de Josefo fue introducir en la historiografía helenística el papel desempeñado por Dios en la historiografía israelita (*Arq*. 1.14-17). Josefo narra milagros hallados en la Biblia, pero siguió la práctica de los historiadores helenísticos, añadiendo una etiqueta de advertencia al consumidor, instando a los lectores a decidir la verdad por sí mismos (*Arq*. 1.108; 2.348; 3.81, 322; 4.158).

Comparación de Historiografías Antiguas

Teniendo en cuenta a las antiguas naciones de forma general, las formas literarias comparables de historiografía surgieron sólo en Grecia e Israel. Éstas eran tendencias casi contemporáneas en Israel (siglos sexto y quinto a.C.), y en Grecia (siglo quinto a.C.). Aparecieron sin el beneficio del contacto cultural directo. Pero los historiadores de ambas culturas se vieron profundamente afectados por la influencia persa (539-331 a.C.). Algunas

de las semejanzas y diferencias más importantes entre estas dos tradiciones historiográficas requieren comentario.

1. El estilo de narrativa episódica del Pentateuco y la *Historia Deuteronómica* se organizan *paratácticamente* de forma muy similar a la historia de Heródoto. Heródoto usó la parataxis arcaica («colocando uno junto a otro») como técnica de composición en la que se ensartan breves unidades literarias de varios tipos en secuencias que forman composiciones más extensas. La estructura externa la proporcionan frases introductorias y concluyentes que enmarcan la gran unidad. Esta técnica de composición produce un efecto de discontinuidad, puesto que falta la unidad dramática. En el mundo griego el desarrollo del estilo periódico («unido») en la retórica, proporcionaba esquemas uniformes de organización que rechazaban el estilo paratáctico. Al emplear este estilo, los historiadores griegos preferían narrar secuencias limitadas de acontecimientos contemporáneos que pudiesen ser descritos de manera unificada. No obstante, las historias generales y de anticuarios siguieron empleando el estilo paratáctico para conectar grandes unidades literarias a menudo coextensivas con los «libros». En la historiografía israelo-judía, el estilo paratáctico (que refleja el carácter paratáctico de la sintaxis hebrea) siguió caracterizando el estilo narrativo en el período helenístico.

2. En ambas culturas los historiadores eran proclives a continuar las anteriores historias. Entre los griegos, esas obras en serie generalmente conservaban una identidad independiente, si bien muchas sucumbían en manos de los recopiladores. Tanto el autor de *Hellenika Oxyrhynchia* como Teopompo fueron continuadores de Tucídides, y Polibio fue continuado por Posidonio y después por Estrabón. La práctica de continuar historias anteriores revela una creciente preferencia por la historia *general*. En el Judaísmo, las obras anónimas más antiguas fueron incorporadas en composiciones cada vez más incluyentes, entre las que están el Pentateuco y la Historia Deuteronómica, que en forma definitiva presentan un relato continuo desde la Creación hasta el primer período post-exílico. Josefo incluyó subsiguientes fuentes y cubrió el período a partir de la Creación hasta la primera rebelión judía. El autor de 1 Macabeos, más dentro de la tradición griega, escribió una continuación independiente de

la Historia de las Crónicas. Sin embargo las diferencias son evidentes en cuanto que, mientras las obras históricas en la Biblia son anónimas y también dan pruebas de haber pasado por numerosas redacciones, las historias griegas se atribuyen a autores específicos y, aunque evitando una radical revisión, fueron muchas veces objeto de recopilación.

3. La disertación fue indispensable tanto para la historiografía greco-romana como para la israelita. En ambas, el diálogo era un mecanismo importante para dramatizar determinados episodios y para revelar el carácter de las personas descritas. Los discursos (en contraste con el diálogo) aparecen en la historiografía hebrea, pero son mucho menos importantes como revelación de por qué la gente actúa como lo hace, en comparación con la historiografía greco-romana. Los historiadores griegos usaron tanto el discurso directo como el indirecto, que fomentaron igualmente. La historiografía israelita muestra una marcada preferencia por el discurso directo.

4. Al contrario que sus homólogos griegos, los historiadores israelitas nunca discutían convencionalismos historiográficos, y sólo rara vez e indirectamente insinuaban indicaciones sobre el alcance, propósito y métodos de investigación y composición histórica. En la Historia Deuteronómica, dos veces resume el autor en forma de «disgresiones» su perspectiva teológica acerca del control de Dios sobre los acontecimientos históricos (Jueces 2:11-3:6; 2 Reyes 17:7-23). Esto significa que los especialistas modernos deben examinar inductivamente la historia antigua de Israel con el fin de hacer teóricamente explícito lo que para los antiguos autores era reflexivo e implícito.

5. Otra diferencia reside en las opiniones de mito, leyenda e historia sostenidas por historiadores israelitas y griegos. En tanto que los historiadores e intelectuales griegos distinguían el período mítico (para el que las fuentes eran confusas y nada fidedignas), del período histórico (para el que se disponía de fuentes exactas), los historiadores israelitas no hacían tal distinción. Los historiadores griegos a veces expresaban opiniones sobre la veracidad de fuentes conflictivas o registraban diversos relatos conflictivos para dar opción a que el lector decidiese, pero ningún titubeo semejante nubla las narrativas de los historiadores israelitas. La preocupación por la veracidad de las

fuentes condujo a los historiadores griegos a centrarse en acontecimientos contemporáneos, aunque los historiadores israelitas escribieron confiadamente sobre el distante pasado, al igual que los anticuarios griegos y romanos.

6. ¿Son reales o ficticias las tres obras históricas bíblicas, el Pentateuco, la Historia Deuteronómica y la Historia de las Crónicas? ¿O son una combinación en la que predomina un elemento u otro, i.e., historia fabulada o ficción historizada? Esto implica realmente dos problemas. Primero, ¿pretendieron narrar los historiadores israelitas hechos que realmente ocurrieron? Segundo, si lo hicieron, ¿qué valor tienen sus obras como fuentes para los historiadores modernos? Los especialistas señalan a menudo el relato del ascenso de David al poder (1 Sam. 17-2 Sam. 5), y la historia de la corte de David (2 Sam. 9-20; 1 Reyes 1-2), como puntos culminantes de la historiografía israelita. El uso que el historiador deuteronómico hace de tales fuentes, al igual que el uso que hace el Cronista de las fuentes autobiográficas de Esdras-Nehemías, sugiere un interés fundamental en narrar hechos reales, ya que el producto final es sólo tan veraz como las fuentes empleadas. Si lo lograron o no, debe ser juzgado por la crítica histórica. Recientemente el énfasis en el arte de la narrativa de las obras históricas bíblicas ha conducido a que sean tratadas como ficción. Pero los estilos y estructuras literarias asociadas con la ficción por los modernos eruditos no puede excluir el uso del arte narrtivo en las antiguas culturas para transmitir una visión histórica de la realidad.

7. Los especialistas bíblicos han contrastado muchas veces los conceptos israelitas y los conceptos paganos de la historia. Los israelitas, afirman, tenían una visión «lineal» de la historia y entendían el tiempo como la progresión de acontecimientos moviéndose en linea recta (o inclinada), con un punto de partida (creación) y una meta (escatología). La revelación ocurre dentro de la historia a través de actos divinos que llevan el plan de Dios a su supremo cumplimiento. Los teólogos bíblicos han calificado esta combinación de fe e historia como «historia de salvación». En cambio, el pensamiento histórico pagano (bien sea griego o del Oriente Próximo) es considerado «cíclico», i.e., se entendía el tiempo como una eterna serie de ciclos sin propósito fijo. Para las naciones del Cercano Oriente en particular,

el mito y no la historia es el supuesto medio para narrar la actividad divina. Sin embargo el pensamiento histórico en Israel no era esencialmente diferente del de las naciones del antiguo Cercano Oriente y Grecia. La historiografía del Antiguo Testamento también utilizaba modelos de recurrencia, y la historia entre los hititas y mesopotámicos se consideraba como respuestas divinas a acciones humanas.

Para posterior estudio

Sobre Historiografía Greco-romana: Una bibliografía básica sobre el estudio de la historia e historiografía antigua es la obra de Hermann Bengtson, *Introducción a la Historia Antigua*, tr. por R.I. Frank y F.D. Gilliard (University of California Press 1979), que debería complementarse con la obra de Michael Crawford, *Las Fuentes de la Historia Antigua* (Cambridge: University Press, 1983). La mejor introducción general a la historiografía greco-romana es la de C.W. Fornara, *Naturaleza de la Historia en la Antigua Grecia y Roma* (University of California Press, 1983). Sigue siendo indispensable, de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, «Hellenische Geschichtsschreibung», en ídem, *Reden und Vorträge*, 4ª edic., vol. 2 (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1926). Un estudio popular, aunque de erudición se encuentra en Michael Grant, *Los Historiadores Antiguos* (London: George Weidenfeld & Nicholson, 1970). Una obra útil y más antigua (1909) es la reimpresión de *Los Historiadores Griegos Antiguos*, de J.B. Bury (Dover Publications, 1958). Una importante colección de artículos relacionados con el siglo cuarto d.C. es de B. Croke y A.M. Emmett: *Historia e Historiadores en la Reciente Antigüedad* (Sydney: Pergamon Press, 1983). Un excelente análisis de la historiografía Alejandrina y de los escritos geográficos se encuentra en la obra de P.M. Fraser, *La Alejandría Tolemaica* (Oxford: Clarendon Press, 1972), I, 495-553. Sobre la influencia Homérica, ver *Homer und die Geschichtsschreibung*, de Hermann Strasburger (Heidelberg: Carl Winter, 1971). Sobre la relación entre los desarrollos políticos Griegos y los comienzos de la historiografía, véase: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*,

de Christian Meier (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1980), pp. 326-499.

Sobre Historiadores Greco Romanos: *Arriano*: Philip A. Stadter, *Arriano de Nicomedia* (University of North Carolina Press, 1980). *Dión Casio:* Fergus Millar, *Un Estudio de Cassio Dión* (Oxford: Clarendon Press, 1964). *Éforo*: G. L. Barber, *Éforo el Historiador* (Cambridge: University Press, 1935). *Hellenika Oxyrhynchia:* I.A.F. Bruce, *Un Comentario Histórico sobre Hellenica Oxyrhynchia* (Cambridge: University Press, 1967). *Heródoto:* La mejor introducción con extensa bibliografía es ahora la de K. H. Waters, *Heródoto el Historiador: Sus Problemas, Métodos y Originalidad* (University of Oklahoma Press, 1985). Para análisis literarios, véase la obra de H. R. Immerwahr, *Forma y Pensamiento en Heródoto* (American Philological Association, 1966), y de Charles W. Fornara, *Heródoto: Un Ensayo Interpretativo* (Oxford: Clarendon Press, 1971). *Livio:* T. J. Luce, *Livio: La Composición de Su Historia* (Princeton University Press, 1977).*Filón de Biblos* : R.A. Oden, «Filón de Biblos y la Historiografía Helenística», *Palestine Exploration Quarterly* 110 (1978), 115-126. *Polibio:* Kenneth Sacks, *Polibio en la Composición de la Historia*, Classical Studies, 24 (University of California Press, 1981); F. W. Walbank, *Polibio* (University of California Press, 1972). *Tácito:* Ronald Martin, *Tácito* (University of California Press, 1981); Ronald Syme, *Tácito*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1958). *Tucídides:* A.W. Gomme et al., *Comentario Histórico Sobre Tucídides*, 5 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1945-81), contiene importantes ensayos en Apéndices 1 y 2 del volumen 5 sobre «Indicios de lo Incompleto» (pp. 361-383), y «Estratos de la Composición», (pp. 384-444). Sobre la perspectiva política de Tucídides, ver la obra de David Grene, *Teoría Política Griega: La Imagen del Hombre en Tucídides y Platón* (University of Chicago Press, 1965), pp. 3-92 (primera edición 1950 bajo el título *El Hombre en su Orgullo*). *Jenofonte:* W.P. Henry, *Composición Histórica Griega: Ensayo Historiográfico Basado en la Hellenica de Jenofonte* (Argonaut, 1966).

Sobre Historia Universal: S. Accame, «De l'histoire universelle», *Cahiers d'histoire mondiale 4* (1958), 464-470; Arnaldo Momigliano, «Orígenes de la Historia Universal», en *Se-*

ttimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico, Storia e Letteratura, 161 (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984), pp. 77-103 (una extensa bibliografía).

Sobre Investigación Anticuariana: Arnaldo Momigliano, «Historia Antigua y el Anticuario», en idem, *Estudios de Historiografía* (London: George Weidenfeld & Nicholson, 1966), pp. 1-39; G. Maslakov, «Tradición Anticuaria Romana en la Reciente Antigüedad», en *Historia e Historiadores en la Reciente Antiguedad*, rev. por B. Croke y A. M. Emmet (Sydney: Pergamon Press, 1983), pp. 100-106.

Sobre Métodos Históricos: Gert Avenarius, *Lukians Schrift zur Geschichtsschreibung* (Meisenheim: Verlag Anton Hain, 1956); Arnaldo Momigliano, «Historiografía sobre Tradición Escrita e Historiografía sobre Tradición Oral» en idem, *Estudios de Historiografía* (London: George Weidenfeld & Nicholson, 1966), pp. 211-220.

Sobre Historia y Retórica: D.A. Russell, *Declamación Griega* (Cambridge: University POress, 1983); K. Sacks, *Polibio en la Composición de la Historia* (University of California Press, 1981), pp. 144-170 (sobre la «Historia Trágica»); B. L. Ullmann, «Historia y Tragedia», *Transacciones y Actas de la Asociación Filológica Americana* 73 (1942), 25-53; F.W. Walbank, «Historia y Tragedia», *Historia 9* (1960), 216-234. Un estudio particularmente excelente y extenso se halla en la obra de T.P. Wiseman, *Los Cosméticos de Clio: Tres Estudios de Literatura Greco-Romana* (Leicester: Leicester University Press, 1979).

Sobre Formas Literarias Constitutivas: *Prefacios:* Donald Earl, «La forma-prólogo en la Historiografía Antigua», *ANRW* 1.2 (1972), 842-856; Georg Engel, *De Antiquorum epicorum didacticorum historicorum prooemis* (Marburg: Koch, 1910); Tore Janson, *Prefacios Latinos en Prosa: Estudios de Convencionalismos Literarios* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1974). *Discursos* : C.W. Fornara, *Naturaleza de la Historia en Grecia y Roma Antiguas* (University of California Press, 1983), pp. 142-168 («El Discurso en la Historiografía Griega y Romana»), insiste que los antiguos adoptaron de manera unánime el principio de Tucídides de la exacta información de los discursos. Ver también de A.W. Gomme, «Los Discursos en Tucídides»,

en idem, *Ensayos sobre Historia y Literatura Griega* (Oxford: Basil Blackwell, 1937), pp. 156-189; idem, *Comentario Histórico sobre Tucídides*, I (Oxford: Clarendon Press, 1945), pp. 139-150; A.W. Gomme, A. Andrewes, y K.J. Dover, *Comentario Histórico sobre Tucídides, V* (Oxford: Clarendon Press, 1981), pp. 393-399. Para un minucioso análisis de los discursos de Herodoto, con comparaciones homéricas, véase la obra de Mabel L. Lang, *Narrativa y Discurso de Herodoto* (Harvard University Press, 1984). Ver también de Kenneth S. Sacks, «Aproximaciones Retóricas a la Composición de Historia Griega en el Período Helenístico», en *Sociedad de Literatura Bíblica: Documentos de Seminario 1984*. rev. por Kent H. Richards (Scholars Press, 1984), pp. 123-133. Una muy importante colección de ensayos con una extensa bibliografía es la de Philip A. Stadter, *Los Discursos de Tucídides* (University of North Carolina Press, 1973). Ver también de F. W. Walbank, *Los Discursos en los Historiadores Griegos* (The Third J.L. Myres Memorial Lecture, 1965).

Sobre Historiografía Israelita: B. Albrektson, *La Historia y los Dioses: Un Ensayo Sobre la Idea de los Acontecimientos Históricos como Manifestaciones Divinas en el Antiguo Cercano Oriente y en Israel* (Lund: Gleerup, 1967). R.C. Dentan, *El Concepto de Historia en el Antiguo Cercano Oriente* (Yale University Press, 1955), en particular Millar Burrows, «Israel Antiguo», pp. 99-131. Una buena introducción a la Historia Deuteronómica es T.E. Fretheim, *Historia Deuteronómica* (Abingdon Press, 1983). Ver también de H. Gese, «El Concepto de Historia en el Antiguo Cercano Oriente y el Antiguo Testamento», *Journal for Theology and the Church 1* (1965), 49-64; A. Momigliano, «Elementos Orientales en la Historiografía Judía Post-Exílica y Griega», y «El Tiempo en la Antigua Historiografía», en idem, *Ensayos de Historiografía Antigua y Moderna* (Wesleyan University Press, 1977), pp. 25-35, 179-204; M. Noth, *La Historia Deuteronomista* (Sheffield: JSOT Press, 1981); J.R. Porter, «Historiografía del Antiguo Testamento» en *Tradición e Interpretación: Ensayos por Miembros de la Sociedad de Estudio del Antiguo Testamento,* rev. por G.W. Anderson (Oxford: Clarendon Press, 1979), pp. 125-165, un estudio de la investigación desde 1950; J.J.M. Roberts, «Mito

versus Historia: Poniendo Nuevos Cimientos Comparativos», *RTBC* 38 (1976), 1-13. En *En Busca de la Historia: Historiografía en el Mundo Antiguo y los Orígenes de la Historia Bíblica* (Yale University Press, 1983), John Van Seters compara la historiografía griega, israelita, mesopotámica, hitita y egipcia, e incluye una extensa bibliografía. Ver también de G.W. Trompf, *El Concepto de Recurrencia Histórica en el Pensamiento Occidental desde la Antigüedad hasta la Reforma* (University of California Press, 1979). Para el período antiguo, Trompf compara cuidadosa y convincentemente a Polibio con Lucas y la historiografía bíblica.

Sobre Historiografía Judía: H. W. Attridge, «Historiografía», y «Josefo y sus Obras», en *Escritos Judíos del Período del Segundo Templo*, vol. 2 de sec. 2, *CRINT* (1984), pp. 157-184, 185-232, Elias Bickerman, *De Esdras al Ultimo de los Macabeos* (Schocken Books 1962); John J. Collins, *Entre Atenas y Jerusalén: Identidad Judía en la Diáspora Judía* (Crossroad Publishing Co., 1983), pp. 23-59; Robert Doran, *Propaganda del Templo: Propósito y Carácter de 2 Macabeos*, Monografías RTBC, 9 (Asociación Bíblica Católica de América, 1981); Martin Hengel, *Judaísmo y Helenismo*, tr. por John Bowden (Fortress Press, 1974). Para una muy reciente edición de historiadores que se han conservado sólo fragmentariamente con un comentario, véase de Carl. R. Holladay, *Fragmentos de Autores Judíos Helenísticos*, vol. 1: *Historiadores* (Scholars Press, 1983); los textos griegos con traducción inglesa acompañados de excelentes introducciones y comentarios. Ver también de Peter Schäfer, «Zur Geschichtsauffassung des rabbinischen Judentums», *REJ* 6 (1975), 177-188; Emil Schürer, *La Historia del Pueblo Judío en la Era de Jesucristo (175 a.C.-135 d.C.)*, rev. por G. Vermes et al., I (Edinburgh: T.& &. Clark, 1973), pp. 17-122 (extensa bibliografía y discusión de las fuentes del período).

Sobre Formas Literarias: Robert Alter, *El Arte de la Narrativa Bíblica* (Basic Books, 1981); George W., Coats, *Génesis, con una Introducción a la Literatura Narrativa*, Las Formas de la Literatura del Antiguo Testamento, I (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1983); J. P. Fokkelman, *El Arte Narrativo en Génesis* (Assen: Van Gorcum, 1975); Leonard Greenspoon,

«El Relato de Posicionamiento en Filón y Josefo», *Semeia 20* (1981), 73-80; Burke O. Long, *1 Reyes, con una Introducción a la Literatura Histórica*, Las Formas de la Literatura del Antiguo Testamento, 9 (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1984); Horst R. Moehring, «Elementos Novelísticos en los Escritos de Flavio Josefo» (Ph. D. dissertation, University of Chicago, 1957).

Sobre Historiadores Judíos: ***Artapano:*** Carl H. Holladay, *Theios Aner en el Judaísmo Helenístico* (Scholars Press, 1977), pp. 199- 232. *Demetrio el Cronógrafo:* E. J. Bickerman, «El Historiador Judío Demetrio», en *Cristianismo, Judaísmo y Otros Cultos Greco-Romanos, rev. por J. Neusner (Leiden: E. J. Brill, 1975), III, pp. 72-84.* **Eupolemo:** Ben Zion Wacholder, *Eupolemo: Estudio de Literatura Judeo-Griega* (Hebrew Union College Press, 1974). ***Josefo:*** La mejor introducción reciente a Josefo es de Tessa Rajak, *Josefo: El Historiador y Su Sociedad* (Fortress Press, 1983). Sigue siendo valiosa la obra de H. St. John Thackeray, *Josefo, el Hombre y el Historiador* (Ktav Publishing House, 1967; originalmente publicado en 1929). Tres obras indispensables son las de Richard Laqueur, *Der jüdische Historiker Flavius Josephus* (Giessen, 1920); H. W. Attridge, *La Interpretación de la Historia Bíblica en Antiquitates Judaicae de Flavio Josefo* (Scholars Press, 1976); y Shaye J. D. Cohen, *Josefo en Galilea y Roma: Su Vida y Desarrollo como Historiador* (Leiden: E. J. Brill, 1979). Para una extensa y clasificada bibliografía, ver la obra de Louis H. Feldman, *Josefo y la Moderna Erudición* (1937-1980) (Berlin: Walter de Gruyter, 1984). Ver también de Willem Cornelis van Unnik, *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller* (Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1978), y Helgo Lindner, *Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum* (Leiden: E. J. Brill, 1972).

4
Los Rasgos Genéricos de Lucas-Hechos y el Desarrollo de la Literatura Apostólica

El prefacio histórico que presenta su obra (Lc. 1:1-4) es una clara señal de que Lucas conscientemente sigue pautas literarias helenísticas. Califica su composición como *diēgēsis*, «narrativa» (Lc. 1:1), un término usado tanto en ficción como en no-ficción. Theón define *diēgēsis* como «un tratado explicativo de eventos que ocurrieron o pudieron haber ocurrido» (*Progymnasmata* 4; cf. Cicerón, *Sobre la Invención Retórica* 1.19.27; Quintiliano 4.21.31). Posteriormente, los retóricos distinguieron entre *diēgēma*, una narrativa de un solo acontecimiento, y *diēgēsis*, un relato que narra muchos eventos, de lo que Herodoto y Tucídides eran ejemplos (Hermógenes, *Progymnasmata* 2; Aphthonius, *Progymnasmata* 2). Al sustituir el término «narrativa» por el de «evangelio» de Marcos, Lucas indicaba su intención de escribir historia.

La forma de Lucas-Hechos

Después de que Lucas entró a formar parte del cuádruple Evangelio (hacia el 125 d.C.), se tituló «Según [i.e., por] Lucas», un título que más tarde se amplió a «El *Evangelio* según Lucas». Hechos, una parte de una obra más extensa, probablemente no tuvo título en su origen (a menos que hubiese sido publicado por separado). No obstante, su status literario independiente después de 125 d.C. aprox., hizo necesario un título determinado, y fue etiquetado «Hechos de los Apóstoles» hacia el 150 d.C.

Lenguaje y Estilo

Jerónimo (hacia 327-420) describió a Lucas como el Evangelista más culto en lengua griega (*Carta* 20.4). El dominio de Lucas del estilo griego es evidente ya desde la primera frase. Lucas 1:1-4 es una sola y equilibrada oración periódica cuidadosamente estructurada en dos partes con tres frases del mismo estilo y color, llevadas en un lenguaje literario formal (Lc. 3:1-2 y Hch. 15:24-26 son las otras únicas oraciones periódicas en Lucas-Hechos). Y como es la oración más literaria de toda su obra, Lucas obviamente quería obtener una impresión inicial favorable. El resto de su composición es más coloquial. En Lucas 1-2, y Hechos 1-12, el autor emplea una forma de arcaismo linguístico usando un griego «septuagíntico» como un equivalente deliberado de la tendencia aticista de los escritores griegos contemporáneos. El resto de Lucas-Hechos está escrito en el griego Koine literario ampliamente usado en el período helenístico. Al reescribir sus fuentes (Marcos y Q), Lucas introduce mejoras estilísticas reflejando unas elevadas normas literarias.

Organización en Dos Libros

Lucas consideraba las dos partes de su composición como «libros», ya que se refiere a la primera parte como un *logos*, «libro» (Hch. 1:1). Un «libro» antiguo era idéntico al contenido de un rollo de papiro. Este convencionalismo se preserva en la palabra inglesa «volumen», derivado del término latino *volumen* («rollo de papiro»). Lucas empleó *dos* «libros» porque los rollos de papiro venían en tamaños normales con una extensión máxima de 35 a 40 pies (un rollo de un promedio de treinta pies podía contener cerca de 100 columnas de escritura con 30 ó 40 líneas por columna y 20 letras por línea). Las dimensiones de las hojas de papiro variaban considerablemente (de 8 a 12 pulgadas de alto: de 4 1/3 a 9 pulgadas de ancho; cf. Plinio, *Historia Natural* 13.77-78). De modo que no es posible determinar la longitud de los rollos utilizados por Lucas - aunque, empleando tamaños promedio, 35 y 32 pies debió bastarle a Lucas y Hechos

respectivamente. Los antiguos historiadores publicaban ocasionalmente libros por separado (Dionisio, *Antigüedades Romanas* 7.70.2), en particular si la obra era muy extensa.

De acuerdo con un convencionalismo opcional, Lucas presentó Hechos con un prefacio secundario (1:1-5). Muchos historiadores simplemente empezaban el siguiente libro donde terminaba el último (e.g., Arriano, *Anabasis*; Josefo, *Guerras*). Otros usaron varios recursos literarios para empezar y terminar libros. Para entretejer Lucas-Hechos, Lucas empleó las técnicas literarias de *recapitulación* y *continuación*, usadas también por Polibio, Estrabón, Diodoro, Josefo y Herodiano. La frase inicial de Hechos contiene una breve *recapitulación* del contenido del libro anterior: «El primer libro lo escribí, Teófilo, sobre *todo lo que Jesús hizo y enseñó desde un principio*». Lucas combina esta recapitulación con la técnica de la continuación, parafraseando la conclusión de Lucas (24:36-53) en Hechos 1:2-5.

Lucas (19.404 palabras; 2.900 versículos) y Hechos (18.374 palabras; 2.600 versículos), las composiciones primera y segunda más largas del Nuevo Testamento, se escribieron originalmente en rollos de papiro de casi igual longitud. Los autores greco-romanos a menudo intentaron mantener el tamaño de los libros aproximadamente simétricos (Diodoro 1.29.6; 1.41.10; Josefo, *Contra Apión* 1.320). Diodoro consideraba que los escritores debían incluir acciones completas de ciudades o reyes en libros o rollos separados, aunque su longitud pudiese variar (16.1). Por tanto dedicó el libro 16 a Filipo y el 17 a Alejandro el Grande. Lucas, obviamente, presenta un relato de la vida de Jesús «desde el principio hasta el final» en su primer libro, y una descripción de la propagación del cristianismo desde Jerusalén hasta Roma en el segundo, con más de la mitad de la narrativa dedicada a Pablo. A juzgar por los paralelos literarios entre Lucas y Hechos, el autor pretendió dar a su segundo libro la unidad manifestada en el primero. Las simetrías dentro de Hechos y entre Lucas y Hechos confirman la intención del autor de proporcionar una estructura narrativa «completa».

El final de Lucas-Hechos

Lucas-Hechos tiene una conclusión aparentemente inadecuada. Pablo está en Roma bajo arresto domiciliario de dos años, esperando el juicio. Eusebio pensó que este final era brusco, y concluyó que Lucas terminó allí su narrativa porque así era como estaban las cosas cuando dejó de escribir (*Historia de la Iglesia* 2.22.6). Eusebio redondeó después la historia relatando la tradición de que Pablo fue liberado, fue a otra misión de predicación, y después llegó a Roma una segunda vez y allí sufrió martirio (2.22.2-8). La Historia Deuteronómica termina de forma análoga a Lucas-Hechos (2 Reyes 24:27-30). La *Vida de Apolonio* de Filóstrato acaba también de manera insatisfactoria porque las fuentes consultadas por el autor terminaban insatisfactoriamente.

Estos textos sugieren dos posibles razones para el brusco final de Lucas-Hechos: (1) El autor terminó su relato cuando Pablo aún estaba bajo el arresto de dos años. (2) El autor acabó su narrativa donde su fuente terminaba, pero al contrario que Filóstrato, no terminó la narrativa. Ninguna de las posibilidades es factible. Lucas relata en dos ocasiones dos revelaciones a Pablo, al efecto de que «dará testimonio en Roma» (Hch. 23:11), y «comparecerá ante el César» (27:24). Esto debe haber ocurrido después de los «dos años» mencionados en 28:30. El resultado de ese juicio fue probablemente la condena y ejecución de Pablo, ya que anteriormente ponen en sus labios las palabras que dirige a los Efesios de que no le volverán a ver nunca (20:25, 38). Este final indica que no es la intención del autor presentar una vida de Pablo, sino destacar la proclamación universal del evangelio paulino.

Modelos Literarios

La recurrencia de hechos o modelos similares de hechos en las narrativas históricas pueden funcionar de varias maneras. Una obvia función *literaria* de esquemas de correspondencia es la de unificar la composición. Una función *histórica* de tales esquemas es demostrar que la historia en sí tiene un modelo.

Para ambas razones, los antiguos historiadores buscaron a menudo obtener modelos de recurrencia histórica en sus narrativas. Apiano (aprox. 95-165 d.C.) observó paralelos históricos entre la derrota romana en Cannas y la derrota de Asdrúbal el cartaginés (*Las Guerras de Aníbal* 7.8.53).

Puesto que Lucas-Hechos habla de varias personalidades importantes, los paralelos se elaboran muchas veces entre, por ejemplo, Jesús y Pablo, Jesús y Pedro, y Pedro y Pablo. G.W. Trompf ha propuesto cinco casos en los que se vuelven a representar hechos significativos en Lucas-Hechos: (1) las muertes de Jesús y Esteban, (2) las apariciones de la resurrección de Jesús y la milagrosa liberación de Pedro de la prisión, (3) las alocuciones de despedida de Jesús y Pablo, (4) los viajes de Jesús a Jerusalén y de Pablo a Jerusalén y Roma, junto con las predicciones de la pasión, y (5) los juicios de Jesús y Pablo, cada uno de cuatro audiencias. Dentro de Hechos hay sorprendentes paralelos entre dos curaciones de hombres cojos de nacimiento, una por Pedro (3:1-10), y otra por Pablo (14:8-18), y las curaciones efectuadas por la sombra de Pedro (5:14-16), y pañuelos o delantales tocados por Pablo (19:11-12). Se han propuesto esquemas mucho más elaborados, pero mientras más elaborados, menos convincentes. En tanto que los historiadores greco-romanos hacían pausas para observar el modelo recurrente de los acontecimientos, Lucas deja esta tarea al lector.

La proporcionalidad de Lucas-Hechos requiere algún comentario. Cada libro narra un período de treinta años. La presentación que Lucas hace de los acontecimientos de los últimos días de Jesús, desde su llegada a Jerusalén (Lc. 19:28) hasta su ascensión, constituye aproximadamente el 23 por ciento de su primer libro. Hechos 21:27 hasta 28:31, que habla del arresto de Pablo (aprox. 56 d.C.), juicios, llegada a Roma (aprox. 60 d.C.) es un período de cuatro años que constituye un 24 por ciento de la narrativa. Si bien el gran énfasis de los últimos días de Jesús en Jerusalén fue sacado de Marcos, Lucas mismo puso casi igual énfasis en los últimos días de Pablo.

Formas Orales Constitutivas

Para toda esta sofisticación literaria, el autor de Lucas hizo en gran parte el mismo uso de las fuentes escritas Marcos y Q que Mateo. Las formas orales ocultas en Marcos y Q aún son visibles en Lucas. Además, incluso el empleo de material tradicional hallado sólo en Lucas manifiesta la misma estructura pericopada. Joseph Fitzmyer, en su comentario 1979 sobre Lucas, cuenta sesenta y seis perícopas, partes de perícopas, o frases que pertenecen a «L». Éstas incluyen *parábolas* (e.g., el Buen Samaritano, 10:29-37; el Rico Necio, 12:13-21; el Hijo Pródigo, 15:11-32; el Juez Injusto, 18:1-8), *relatos de milagros* (e.g., el Hijo de la Viuda de Naín, 7:11-17; los Diez Leprosos, 17:11-19), *relatos de posicionamiento* (e.g., 10:38-42; 11:27-28; 13:.1-5, 31-33; 16:14-15; 19:1-10, 30-44; 22:35-38), y *refranes de Jesús* (6:24-26; 21:34-36). Lucas también incluye varias composiciones más extensas como los relatos de infancia (1:5-2:52), la genealogía (3:23-38), partes del rechazo en Nazaret (4:16-30), y la historia del camino de Emaús (24:13-35).

El aislamiento de las formas orales incorporadas en el texto de Hechos es una tarea compleja. Varios relatos de milagros se encuentran en Hechos. Cinco tienen qué ver con Pedro (3:1-10; 5:1-11; 5:12-16; 9:32-35; 9:36-43). Siete se asocian con Pablo (13:6-12; 14:8-18; 16:16-18; 19:11-12; 20:7-12; 28:1-6; 28:7-11). También están dos fugas milagrosas de prisión (5:17-21; 12:1-17; cf. 16:25-34) y la muerte de castigo de Herodes Agripa producida por el ángel del Señor (12:20-23).

Formas Literarias Constitutivas

Las formas literarias complejas como la historia general tienden a desarrollar una variedad de formas literarias más breves. El carácter episódico de estructuras narrativas extensas facilita relativamente esa inserción. Los paralelos de cada una de las siguientes formas aparecen frecuentemente en las historias y novelas greco-romanas, puesto que las técnicas de narrativa de ficción y no ficción se superponen considerablemente.

Prefacios Históricos

Al ajustarse a los convencionalismos de la historiografía helenística, Lucas empieza su obra con un prefacio principal que describe la obra entera (Lc. 1:1-4), y prefija un prefacio secundario a Hechos, recapitulando brevemente el contenido de Lucas (Hch. 1:1-5). Lucas 1:1-4 constituye una sola oración periódica:

> Puesto que muchos han intentado narrar ordenadamente las cosas que se han verificado entre nosotros, tal como nos las han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la Palabra, he decidido yo también, después de haber investigado diligentemente todo desde los orígenes, escribírtelo por su orden, ilustre Teófilo, para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido.

Los prefacios históricos permitían a un autor exhibir su habilidad retórica, y esto es lo que de Lucas manifiesta esta frase cuidadosamente elaborada. De hecho, la frase «las *cosas* que se han verificado entre nosotros», el tema de la composición de Lucas, indica un punto focal *histórico*, más que biográfico, aún cuando (según la práctica histórica helenística) en ambos libros predominen destacadas personalidades. Los prefacios habían sido desde hacía tiempo rasgos convencionales de la historiografía greco-romana con una clara constelación de *topoi* o temas tradicionales (Luciano, *Historia* 23, 52-55). Entre los *topoi* usados por Lucas está la dedicación a Teófilo, la exagerada mención de «muchos» predecesores (i.e., Marcos y Q; las fuentes de Hechos ya no existen ni es posible su reconstrucción), la mención de fuentes de testigos oculares, el énfasis en un adecuado método y precisión histórica, e interés en la utilidad. Entre los paralelos más cercanos a Lucas 1:1-4 está Josefo, *Contra Apión* 1.1-5 y 2.1-2, una obra en dos volúmenes con dos prefacios, principal y secundario, muy similares a los de Lucas-Hechos. Las notables semejanzas entre los prefacios históricos de Papías (Eusebio, *Historia de la Iglesia* 3.39.2-4, 15) y Lucas 1:1-4 sugieren que éste imitó a Lucas. La convencionalidad de tales prefacios hace difícil determinar simplemente hasta qué punto Lucas quiere decir lo que dice.

Genealogía

La genealogía en Lucas 3:23-38, que se remonta hasta Adán, «el hijo de Dios», es totalmente apropiada en la historia general o anticuaria. Extraordinariamente larga para una genealogía helenística (77 nombres, 36 desconocidos en la tradición bíblica), aparece en una *disgresión*. El autor usa la técnica de reanudación para desarrollar la disgresión entre Lucas 3:22 y 4:1. La genealogía es reflejo de las tradiciones tanto bíblicas como helenísticas. Lucas mantiene la forma semítica de los nombres, evitando finales griegos (Luciano, *Historia* 21, ridiculizó a los puristas áticos que sustituían nombres latinos por equivalentes griegos). Muchas genealogías bíblicas se organizan en orden *descendente* (del más antiguo al último descendiente). Mateo 1:1-17 presenta un orden descendente, como una genealogía helenística ocasional (cf. Plutarco, *Pirro* 1; *Licurgo* 1.4). Lucas 3:23-38, no obstante, está dispuesto en orden *ascendente* (del último descendiente al más antiguo), característico de las genealogías greco-romanas, pero a veces encontrado en literatura judía reciente (cf. Esdras 7:1-5; Judit 1:8; Tobías 1:1; Josefo, *Arq*. 1.3.2 [Noé]; 2.9.6 [Moisés]). La genealogía de Lucas se remonta hasta Adán «el hijo de Dios» (Lc. 3:38), un fenómeno sin igual en las genealogías judías bíblicas o post-bíblicas. Las genealogías greco-romanas no pocas veces se remontan hasta los dioses (se dice, por ejemplo, que Hecateo de Mileto remontó su genealogía dieciséis generaciones hasta un dios; Heródoto 2.143).

Symposia

El simposium en la antigüedad greco-romana era una costumbre social al tiempo que una forma literaria estructurada de manera imprecisa. Como *costumbre social* los symposia eran fiestas de bebidas, a las que seguía la principal comida de la tarde (*symposion* significa literalmente «beber juntos»). Como *género literario* el symposium pudo servir de marco para diálogos («charlas de sobremesa»), alocuciones, y otras formas literarias cortas (cf. Plutarco, *Charlas de Sobremesa*).

En tanto que los Evangelios mencionan de vez en cuando las comidas que Jesús hacía con sus compañeros, sólo Lucas y Juan usan el symposium como recurso literario. Lucas tiene tres ejemplos del symposium usado como recurso de encuadre: (1) En Lucas 7:36-50, una cena (con el *topos* del huésped no convidado; cf. Plutarco, *Charlas de Sobremesa* 707A) es la ocasión para un relato de posicionamiento (los paralelos en Mc. 14:3-9 y Mt. 26:6-13 indican que Lucas amplió el material en el escenario de la cena). (2) En Lucas 11:37-54, varios refranes de Jesús están encuadrados en una cena y un diálogo que Lucas añade a Q incluyendo un relato de posicionamiento (vs. 38-41), una serie de infortunios contra los fariseos (vs. 42-48, 52), y un refrán (vs. 49-51). (3) Finalmente, en Lucas 14:1-24 una cena enmarca cuatro unidades literarias: (a) la curación del hombre con edema (vs. 1-6), (b) la parábola de la fiesta nupcial (vs. 7-11), (c) la enseñanza de Jesús sobre la humildad (vs. 12-14), y (d) la parábola de la Gran Cena (vs. 15-24). Lucas puede haber elegido el escenario del symposium ya que la segunda y tercer unidades hablan de la etiqueta del banquete, y la cuarta usa un banquete como escenario de una parábola. En tanto que estos tres pasajes están estructurados como symposia por Lucas, debe observarse que el symposium fue comúnmente una forma literaria independiente.

Narrativas sobre Viajes y los Pasajes «Nosotros»

Una de las semejanzas estructurales esenciales entre Lucas y Hechos es que ambos están dominados por extensos informes sobre viajes (Lc. 9:51-19:44: 37 por ciento de Lucas; Hch. 12:25-21: 16; 27:1-28; 16: 38 por ciento de Hechos). Probablemente Lucas empleó como modelo la narrativa de viajes más breve de Marcos 10:1-52. En todo el pasaje de Lucas 9:51-19:44 se le recuerda a menudo al lector que Jerusalén, donde deben morir los profetas, es el objetivo del viaje de Jesús (9:51, 53; 13:22, 33; 17:11; 18:31; 19:11, 28, 41). Los recordatorios son necesarios porque las referencias al itinerario son vagas (Lc. 9:57; 10:38; 11:53; 13:22; 14:25; 17:11b; 18:35; 19:1, 29). Al contrario que en la sección de viajes en Lucas, los de Hechos

(21:25-28:16) están bien organizados y son esenciales al relato. Las tres giras misioneras de Pablo y sus compañeros se narran en Hechos 12:25-21:16, y el viaje marítimo de Pablo a Roma se describe en 27:1-28:16. En contraste con la insuficiencia de referencias geográficas en Lucas, existen muchas *notas de viaje* en Hechos, tanto por tierra (diecinueve notas) como por mar (diez notas); las dos más largas son 20:3-6, 13-16. Sin embargo hay sólo un *informe de viaje* ininterrumpido, Hechos 27:1-28:16, sobre un viaje marítimo y un naufragio.

Los relatos literarios de viaje adoptaban varias formas. La marcha (*anabasis*, «expedición al interior») fue una estructura narrativa adecuada para campañas militares descrita por Heródoto (su sección de marcha más larga es 7.26-130, la marcha de Jerjes a Grecia), Jenofonte (*Anabasis*), César (*Comentarios*) y Arriano (*Anabasis*). Gran parte del Pentateuco está también estructurado como marcha (desde Éxodo 13.:17 en adelante). La «descripción del viaje», (*periēgēsis*) describía el viaje por tierra, interesándose en la geografía y la etnografía (cf. las descripciones de viajes en Filóstrato, *Vida de Apolonio* 2.1-20; 2.42-3.12; 3.50-58; 4.47- 5.10; 6.1-6, 23-27). El «relato del viaje por mar (*periplous*) se centraba en viajes costeros (los relatos que sobreviven incluyen los de Hanno, Arriano y Scylax). Estos tres tipos podían existir independientemente o como formas dentro de géneros más complejos. En muchos relatos el viaje se llevaba a cabo tanto por tierra como por mar (como en Hechos). Estos relatos literarios varían en carácter desde descripciones históricas (Arriano, *Indica* 18-42), y mito historizado (Dionisio, *Antigüedades Romanas* 1.49-53), hasta ficción pura (*Odisea* 9-12; Luciano, *La Verdadera Historia*).

La segunda mitad de Hechos contiene tres secciones donde el narrador cambia de pronto de tercera persona a la primera persona del plural: (1) 16:10-17; (2) 20:3-15; 21:1-18; (3) 27:1-28:16. En ninguna otra parte en Lucas-Hechos usa el narrador la primera persona, excepto en los prefacios. Varias explicaciones se han sugerido: (1) El autor quiere subrayar su participación en los acontecimientos narrados (Ireneo, *Contra las Herejías* 3.14.1). (2) El autor utilizó una fuente escrita (itinerario de viaje, o memorias de un viajero, *hypomnēmata*) compuestas por él mismo o por otro. (3) El autor usa los pasajes «Nosotros»

como recurso estilístico para dramatizar la narrativa. En lenguaje y estilo, los pasajes «nosotros» no difieren del resto de Hechos. Las propuestas de que los pasajes «nosotros» reflejan el uso del autor de un «diario de viaje» fracasan, por el hecho de que contenían sólo un itinerario detallado, no una narrativa.

Todos los pasajes «nosotros» combinan *viajes por mar* (Hch. 16:11- 12a; 20:6, 13-15; 21:1-3, 7; 27:1-44; 28:11-13) con *viajes por tierra* (20:1-3a; 21:15-17; 28:14-16), interrupidos por *sobrestadías* (16:12b; 20:6b-12, 17; 21:4-6, 7b-8; 28:1-2, 7, 14). Vernon Robbins ha demostrado que los relatos literarios de los viajes (y tormentas) marítimos a menudo empleaban la narración en primera persona. Existen, no obstante, muchas excepciones: Luciano *Los Sabios Subordinados* 1-2; Filóstrato, *Vida de Apolonio* 3.52-58; 8.15; Hch. 13:13; 14:26; 15:39; 18:18, 21-22. Dos relatos sobresalientes de tormentas, la *Odisea* 5.291-473 y la *Eneida* de Virgilio 1.34-179, son narrativas en tercera persona. Con todo, los relatos de aventuras en primera persona, ésta es naturalemte empleada en viajes también (*Odisea* 12.402-425). Robbins da muchos ejemplos de narrativas en primera persona (singular y plural) de viajes marítimos (Dión Crisóstomo, *Discurso* 7.2, 10; Petronio 114; Josefo, *Vida* 3.14-16; Luciano, *La Verdadera Historia* 1.5-6; Aquiles Tacio 2.31.6; 3.1.1; 4.9.6). Los historiadores preferían la narración en tercera persona, aunque de vez en cuando aparece la primera persona en narrativas de viajes marítimos y batallas. Robbins sólo encuentra dos ejemplos en la literatura *histórica* que confirmen su argumento de que la narración en primera persona era estilísticamente apropiada para relatos de viajes marítimos. Una observación de Polibio viene al caso en este punto. En una disgresión sobre estilo, *después de usar la primera persona de plural en una narrativa histórica* (36.11), Polibio discute su uso de primera y tercera persona del singular y plural en narración histórica (36.12; BCL trad. con modificaciones):

> No debería producir sorpresa si en ocasiones uso mi propio nombre al hablar de mí mismo, y en otras partes uso expresiones generales como «después de que dije esto» o de nuevo, «y cuando estuvi*mos* de acuerdo con esto». Puesto que estaba personalmente muy implicado en los acontecimientos que estamos a punto de describir, es necesario cambiar las frases cuando se

> refieren a mí mismo, pues el *nosotros* no se ofenderá por la frecuente repetición de mi nombre, ni por decir una y otra vez «cuando *yo*» o «para *mí*», que surge intencionadamente por una viciosa costumbre al hablar.

Aunque el uso que hace Polibio de la primera persona de singular y plural señala la participación personal en los acontecimientos narrados, su cambio a la tercera persona es estilísticamente motivado y no indica ausencia de implicación personal. Concluimos que la aparición de los pasajes «nosotros» en Hechos constituye una afirmación implícita de que el autor no es un historiador de salón, sino alguien que ha visitado personalmente las regiones que describe (cf. Polibio 12.27.1-6; 12.28,6; 20.12.8; Luciano, *Historia* 47). De hecho, los pasajes «nosotros» sugieren que el autor ha experimentado personalmente los acontecimientos narrados (cf. Lc. 1:2-3), o al menos pretendía producir esa impresión.

Discursos

Los discursos jugaron un importante papel en la historiografía helenística, constituyendo a menudo entre 20 y 35 por ciento de la narrativa. Las treinta y dos alocuciones de Hechos (excluyendo las afirmaciones breves) suponen el 25 por ciento de la narrativa. Ocho alocuciones se atribuyen a Pedro, once a Pablo y el resto, uno cada uno, a Esteban, Santiago y Santiago con los ancianos. Seis se atribuyen a no-cristianos: Gamaliel, Demetrio, el magistrado de Éfeso, Tértulo y Festo. Además hay dos plegarias, dos cartas, y cerca de dieciséis secciones breves de diálogo. En tanto que las alocuciones ocupan el 24 por ciento de Tucídides, y el 25 por ciento de Hechos, funcionan de formas diferentes. Los escenarios narrativos de las alocuciones de Tucídides son muy breves; las alocuciones y escenarios representan el 25 por ciento de la narrativa. En Hechos, las estructuras narrativas son más importantes; con las alocuciones, constituyen el 74 por ciento de la narrativa. En Tucídides, las alocuciones sirven como comentario a los acontecimientos. En Lucas-Hechos, las alocuciones son un rasgo esencial de la acción misma, que es la propagación de la palabra de Dios.

¿Representan las alocuciones de Hechos una aproximación de lo que realmente se decía, o el autor los redactaba libremente? Si Lucas era un historiador helenístico típico, no podríamos esperar que las alocuciones fueran informes exactos, extractos o incluso aproximaciones de lo que realmente se dijo, sino más bien invenciones limitadas solamente por la necesidad de conveniencia para el orador, la audiencia y la circunstancia. Con todo, es difícil —si no imposible— demostrar que determinadas alocuciones no se hubiesen efectuado por aquellos a quienes les fueron atribuidas, en particular si el autor es hábil en *prosopopoiia,* el arte de escribir alocuciones de carácter. Lucas probablemente se enfrentó al mismo problema que Tucídides, u otro historiador de acontecimientos recientes. En tiempos de Tucídides, en general las alocuciones no se transcribían y publicaban. Los historiadores helenísticos, no obstante, hallaron una gran cantidad de material discursivo en sus fuentes y se enfrentaron a varias opciones. Podían omitirlas (normalmente impensable), transcribirlas fielmente (casi impensable), o modificarlas. La mayoría (como Dionisio de Halicarnaso) eligió la última opción. Puesto que Lucas escribió sobre acontecimientos de la generación anterior, es improbable que hallara alocuciones en fuentes escritas. Sus opciones eran tres: (1) entrevistar a los que habían estado presentes o (si él estaba presente) recordar la esencia de lo que realmente se dijo, (2) improvisar libremente las alocuciones según el principio de idoneidad, o (3) combinar la investigación y la memoria con una composición libre. Lucas siguió la última vía.

Las alocuciones de Lucas-Hechos pueden examinarse desde dos perspectivas, crítica histórica (¿son históricas?) y crítica literaria (¿son contextualmente adecuadas?). Varias preguntas importantes se plantean y que deben ser consideradas con el fin de responder a ellas.

1. Si bien el estilo de las alocuciones no es uniforme, es consecuente con el estilo general del autor. Aunque la mayoría de los historiadores imponían su propio estilo a las alocuciones (e.g., Tucídides, Polibio y Dionisio de Halicarnaso), hay importantes excepciones (e.g., Heródoto). Escribir alocuciones en estilos adecuados a diversos oradores fue ampliamente practicado por los escritores helenísticos (Luciano, *Historia* 58; Teón,

Progymnasmata 10). Si alguno afirmaba que las alocuciones que reflejaban el estilo del historiador no eran auténticas, las de Tucídides no pasarían la prueba (erróneo), pero si alguien decía que las alocuciones que mostraban una variedad estilística eran auténticos, las alocuciones de Heródoto podrían ser consideradas históricas (igualmente erróneo). Las alocuciones de Lucas se hallan entre estos dos extremos, y ningún juicio histórico es posible basándose solamente en criterios estilísticos.

2. Las alocuciones de Hechos muestran una considerable variedad en forma y contenido: (a) seis son las alocuciones evangelísticas a simpatizantes judíos y gentiles, (b) dos son las alocuciones evangelísticas a paganos, (c) cinco son alocuciones legales, cuatro por Pablo y uno por Tértulo. Son varias las observaciones que pueden hacerse sobre cada tipo: (a) Según Eduardo Schweizer, las seis alocuciones evangelísticas a los judíos despliegan una estructura uniforme: tratamiento directo, llamada de atención, mención del problema de la lentitud de entendimiento, cita inicial de las Escrituras, la crucifixión y resurrección de Jesús, prueba de las Escrituras, proclamación de la salvación, y llamada al arrepentimiento. Estas semejanzas sugieren que el autor ha escrito los discursos, aunque no hay forma de afirmar o negar la antigüedad de los elementos esenciales. (b) Los dos discursos a audiencias paganas omiten convenientemente las pruebas de la Escritura, y en su lugar citan a un poeta griego (17:28). (c) Ninguno de los discursos legales manifiestan una completa estructura retórica tradicional (tres de ellas son interrumpidas). El discurso de Hechos 22:1-21 empieza por una breve introducción, y consiste en una *narratio* autobiográfica (que también sirve como *argumentatio*) hasta que es interrumpido. La alocución de Tértulo (24:2-8) empieza por una *captatio benevolentiae* (i.e., un preámbulo que pretende asegurarse la buena voluntad adulando al gobernador) in vs. 2-4, seguido de una doble acusación (vs. 5-8): Pablo es un cabecilla de los conflictivos nazarenos, y ha profanado el Templo. La respuesta de Pablo (24:10-21) empieza por una *captatio benevolentiae* (v. 10) y continúa con una breve *narratio* («exposición de los hechos»; v. 11) y *propositio* («propuesta»; v.12). La alocución de defensa de Pablo en 26:2-23 también empieza por una *captatio benevolentiae* (26:2-3), continúa con una *narratio*

(vs. 4-18), seguida por la *argumentatio* («prueba»), que es interrumpida (vs. 19-23). Todas estas alocuciones sugieren que Lucas conoce las estructuras de la retórica judicial.

3. Algunos de los discursos son contextualmente inadecuados. El perfil que Esteban hace de la historia israelita en Hechos 7:2-53 no encaja la acusación de 6:13-14. Los elementos apologéticos de la alocución de despedida de Pablo en Hechos 20:18-35 (i.e. vs. 20-21, 27, 33-34), no encajan en el escenario. El discurso de Pablo en el Aerópago (Hch. 17:22-31), v. 22 está en tensión con el contexto (v. 16). La alocución de Pablo a la tripulación en 27:21-26 pertenece al convencionalismo literario de una tormenta en el mar (*Odisea* 5.299-312; Virgilio, *Eneida* 1.92-101) y es adecuada literariamente, más que históricamente. Esta tensión entre algunos discursos y su contexto puede deberse al hecho de que los discursos se insertaban en una fase final de la composición, o al hecho de que el autor se ha centrado en los discursos, descuidando los escenarios de la narrativa. Los historiadores de forma característica recopilaban un borrador (*hypomnēma*), y más tarde reescribían el conjunto, de acuerdo con las normas literarias aceptadas (Luciano, *Historia* 47-48; Josefo, *Contra Apión* 1.49-50). Los episodios y alocuciones dramáticas normalmente se insertaban en una fase final de la composición, a juzgar por su ausencia de los fragmentos de historias «inacabadas» (los discursos están totalmente ausentes en Tucídides 5.10-83 y todo el libro 8; Herodiano 5-8 contiene solo seis alocuciones). Éste fue probablemente el procedimiento de Lucas en Hechos.

Los historiadores griegos redactaban a menudo discursos usando el estilo indirecto, que es una forma más exacta de redactar discursos, en tanto que el estilo directo es un medio más vivo y potencialmente dramático. Hay historiadores (e.g. Herodiano) y muchos de los novelistas que preferían el estilo directo casi de manera exclusiva, probablemente por su valor dramático. El estilo indirecto está totalmente ausente del Nuevo Testamento, aunque aparece de vez en cuando en Lucas-Hechos. No obstante, los discursos de Hechos están casi totalmente en forma de estilo directo. Lucas empieza algunas alocuciones en forma indirecta y luego cambia al estilo directo (Lc. 5:14; Hch. 1:4; 17:3; 23:22-24; 25:4-5). El mismo fenómeno se halla en

autores clásicos como Heródoto (1.118, 125, 153; 3.156.2-3; 5.31, 39; 6.1; 9.2) y Tucídides (sólo tres discursos combinan estilo directo con indirecto, 1.137.4; 3.113; 8.53). Josefo también se desliza del estilo indirecto al directo en discursos simples (*Guerras* 4.40-48; 4.238-269; 4.272-282), como lo hacen Herodiano (8.3.4-6) y Arriano (*Anabasis* 5.11.4).

Lucas usa en los discursos dos técnicas literarias distintas. La primera es la *interrupción intencionada*, por causa muchas veces de ira o disensión (Lc. 4:28; Hch. 2:36; 4:1; 7:53; 10:44; 17:32; 19:28; 22:22; 23:7; 26:34). Dichas interrupciones son recursos literarios comunes a historiadores y novelistas. Se destaca el drama de determinados episodios (Josefo, *Guerras* 1.629; 2.605; 3.485; 7.389; Herodiano, 2.5.8; Aquiles Tacio 8.1.2; 8.7.1; 8.11.1). Segunda, Lucas concluye algunos discursos sugiriendo que más adelante se harían observaciones (Lc. 24:27; Hch. 2:40; 13:43; 15:12; cf. 28:23). Este es también un recurso literario que acorta la extensión de un discurso y sugiere el carácter transcriptivo de la parte «citada». Conclusiones semejantes se encuentran en discursos de historiadores helenísticos (Arriano, *Anabasis* 3.9,8; Josefo, *Guerras* 1.638; 2.33; 3.383) y novelistas (Longo 1.16).

Cartas

En las narrativas históricas, las cartas citadas funcionan en gran manera como discursos. También dan autenticidad y verosimilitud a la narrativa. Hechos contiene dos cartas insertadas (15:23-29; 23:26-30). Hechos 15:23-29 es una carta encíclica oficial escrita por los apóstoles y ancianos; el sobrescrito y nota final son más típicamente helenísticos que cualquier otra carta del Nuevo Testamento, excepto Hechos 23:26-30 y Santiago. En cuanto a forma, el cuerpo de la carta es un decreto helenístico para promulgar las decisiones de los consejos y asambleas de las ciudades provinciales. Aquí el consejo (*boulē*) y la asamblea (*ekklesia*) o el pueblo (*dēmos*) lo constituyen los apóstoles y ancianos con el pueblo. La importancia literaria de esta carta para Hechos se señala ya desde la primera frase (vs. 24-26), la única oración periódica en Hechos. La carta emplea varios tér-

minos técnicos. La frase «hemos decidido» (*edoxe*, 15:22, 28) se traduciría mejor por «se resolvió», una fórmula helenística de «señal de aprobación» que aparece en decretos. El término *epeidē* («puesto que») en 15:24 debe traducirse por «en tanto que», en correspondencia con el lenguaje legal. Al igual que las asambleas provinciales podían escribir a otras asambleas, de ese modo la iglesia en Jerusalén es presentada por Lucas enviando emisarios con un «decreto» para otras comunidades cristianas. Los convencionalismos helenísticos que se reflejan en Hechos 15 parecen ser el estilo de Lucas de conceptualizar las deliberaciones colectivas de la iglesia de Jerusalén.

Episodios Dramáticos

Las extensas narrativas helenísticas, ficticias o reales, tendían a ser colecciones de episodios relativamente independientes. Las narrativas históricas, al menos en forma de notas (*hypomnēmata*), eran lineales más que estructuradas; los acontecimientos se colocaban en una secuencia, más que dispuestas en torno a la acción. Los historiadores usaban convencionalismos retóricos para reorganizar secuencias lineales a fin de sacar partido a sus posibilidades dramáticas. Los episodios dramáticos destacan el conflicto dramático justamente antes de una resolución, manifestando a menudo la unidad estructural de relatos breves (novelas). Lucas fue un historiador dramático que enmarcó su primer libro con dos episodios dramáticos, el Sermón en Nazaret (Lc. 4:16-30), prefigurando el rechazo, ejecución y resurrección de Jesús, y el relato de la aparición de Jesús tras la resurrección, en el camino de Emaús (Lc. 24:13-35). Lucas incluyó muchos más episodios dramáticos en Hechos, donde estaba menos limitado por sus fuentes. De acuerdo con Eckhard Plümacher, varios episodios dramáticos de Hechos expresan afirmaciones programáticas: (1) Hechos 25:13-26:32, con dos escenas dramáticas, demuestra que el estado no puede comprender o decidir en cuestiones religiosas. En la primera escena (25:13-22), el procurador romano Festo consulta al rey judío Agripa, haciendo mención de la inocencia de Pablo (v. 18), y en la segunda (25:23-26:32) Pablo se defiende a sí mismo. Su

inocencia es dos veces afirmada por Agripa y Festo (25:25; 26:30-32). (2) Hechos 10:1-11:18, el episodio de Cornelio, prueba que la misión gentil es parte del plan de Dios a través de una narrativa dramática más que de una argumentación teológica. (3) En Hechos 18:12-17, Galión afirma la inocencia de Pablo y arroja a los judíos del tribunal. (4) Hechos 22:17-21 narra una visión de Pablo que atribuye la conversión de los gentiles a la providencia de Dios. (5) en Hechos 8:26-40, la conversión y bautismo del eunuco etíope es atribuída a la revelación divina.

Hechos 27:1-28:16 es una escena dramática de tormenta que enmarca tres afirmaciones breves y un discurso de Pablo. Los antiguos autores describían a menudo situaciones características en función de los convencionalismos literarios tradicionales. La tormenta en el mar y el naufragio era una escena con una tradición larga y compleja. Las tormentas en el mar de Homero se convirtieron en modelos para descripciones narrativas posteriores (*Odisea* 5.291-473; 12.402-425): vientos huracanados, mares encrespados con una ola más grande que el resto, oscuridad, nubes, relámpagos y truenos, destrucción del navío, desesperación de la tripulación, y la casi total pérdida humana. La escena de tormenta en la *Eneida* de Virgilio 1.34-179; conscientemente copiada de Homero) se convirtió en modelo de tormentas marinas en la literatura romana (Livio 21.58.3-11; Séneca, *Agamenón* 465-578; Lucano 4.48-120). Las escenas de tormenta aparecen también en las novelas antiguas (Caritón 3.3.10-18; Jenofonte de Éfeso 3.2.11-15; Heliodoro 1.22.3-5; Aquiles Tacio 3.1-5). En un punto del diario del sofista Elio Arístides (aprox. 117-181 d.C.), narra una *verdadera* tormenta en el mar empleando lenguaje de la *Odisea* de Homero (*Discurso* 48.65-68). De este modo los antiguos podían conceptualizar experiencias reales con *topoi* literarios tradicionales. En Hechos 27:41, el autor compara el término obsoleto *naus* («barco») con el poético verbo *epikellein* («hacer encallar»). Estas palabras aparecen juntas en la *Odisea* 9.148, 546, sugiriendo que Lucas siguió la tradición de la escena homérica de la tormenta.

Uno de los temas de Hechos es la inocencia de Pablo (18:12-17; 25:18, 25; 26:30-32). Los historiadores antiguos usaban el tema de la retribución divina como se ejemplifica en los destinos

de varios individuos; los buenos son recompensados y los malvados castigados. Los antiguos se inquietaban por los riesgos que representaba viajar por mar, en particular, el peligro de ser arrojado al agua junto con compañeros de viaje ritualmente contaminados con los que los dioses están enojados (Jonás 1:7-15). Se consideraba que el naufragio era producido por la impiedad (Esquilo, *Siete contra Tebas* 602-604), la injusticia (*Odisea* 3.133), y la polución (Antífono 5.82; Eurípides, *Electra* 1350). Se pensaba que se incurría en polución tras cometer un asesinato (Antífono 5.81), un sacrilegio (*Odisea* 11.110-113; 12:374-449), o perjurio (Eurípides, *Electra* 1355). Desde esta perspectiva, si Pablo se hubiese contaminado o fuese culpable de impiedad, ciertamente se habría hundido con el barco. El hecho de que sobreviviera, y que incluso saliera ileso al ser mordido por una víbora (Hch. 28:3-6), subrayó su inocencia para los antiguos lectores.

Disgresiones

Lucas, como Libio y los historiadores del Antiguo Testamento, prefiere la técnica de la narración indirecta y por lo tanto evita las disgresiones. Cuando las emplea, nunca las califica como disgresiones. Entre algunos ejemplos se halla la genealogía de Jesús (Lc. 3:23-38), las mini-disgresiones sobre la curiosidad ateniense (Hch. 17:21), la identidad de Apolo (Hch. 18:24s.), la razón por la que Pablo fue acosado en el Templo (Hch. 21:29), y las creencias saduceas (Hch. 23:8). El hecho de evitar estas disgresiones se refleja en la inoportuna inserción de una lista de naciones y nacionalidades en un discurso atribuído a los judíos de la Diáspora en Pentecostés (Hch. 2:7-11), o en una desmañada mini-disgresión sobre Judas en el discurso de Pedro (Hch. 1:18s.). Lucas omite la novela disgresiva de Marcos sobre el destino de Juan el Bautista (Mc. 6:17-29). El más amplio papel desempeñado por discursos en Lucas-Hechos en comparación con la mayor parte de las historias helenísticas facilita a Lucas insertar en su narrativa gran cantidad de material explicativo en forma de discursos. Además, Lucas nunca usa una disgresión para teorizar sobre métodos o valores históricos

como lo hicieron muchos historiadores helenísticos. En esto actúa según el precedente israelita, y no el de la historiografía greco-romana.

Sumarios

Los sumarios en Hechos, como los de los Evangelios Sinópticos, sirven como uniones entre segmentos de narrativa y no como indicadores de estructura literaria. Lucas empleó sumarios para generalizar sobre incidentes y también como transiciones que introducen y concluyen episodios. Lucas empleó uno solo de los sumarios de Marcos (1:28) en tres lugares diferentes (Lc. 4:14, 37; 7:17), al igual que el Cronista usó el resumen regio de Salomón (1 Reyes 10:23-29) en dos lugares distintos (2 Cron. 1:14-17; 9:22-28). Lucas asumió cinco sumarios de Marcos (cf. Mc. 1:28 en Lc. 4:37; Mc. 1:32-34, 39 en Lc. 4:40-41, 44; Mc. 3:7-12 en Lc. 6:17-19; Mc. 6:12-13 en Lc. 9:6). También creó varios propios (Lc. 1:80; 2:40, 52; 7:21). Hechos contiene tres importantes sumarios que tratan del carácter ideal de la comunidad cristiana primitiva de Jerusalén (2:43-47; 4:32-35; 5:11-16). Además, Hechos contiene muchas frases sumarias breves (e.g. 1:14; 8:1b-4; 9:31; 11:19-21; 19:11-12; 28:30-31).

El Contenido de Lucas-Hechos

Las estructuras dramáticas que caracterizan los otros Evangelios no tienen un equivalente real en Lucas y/o Hechos. Los otros Evangelistas describen el creciente conflicto entre Jesús y sus adversarios, que culmina con su muerte (su aparente victoria sobre él), y su resurrección (su victoria sobre ellos). En ausencia de la clase de relaciones causales entre episodios necesaria para un argumento, Lucas emplea dos complejos temas que se entrecruzan para dar *movimiento* al relato. Un tema es la respuesta típica a los mensajeros de Dios o los profetas: rechazo (principalmente por los judíos) y aceptación (principalmente por los gentiles). Este tema configura la imagen profética de Jesús,

estructura muchos episodios diferentes, y determina la estructura básica de ambos libros.

El segundo tema es el de la guía divina, que dispone los acontecimientos humanos de acuerdo a un plan predeterminado que se llama «la voluntad de Dios» (Lc. 7:30; Hch. 2:23; 4:28; 5:38s.; 13:36; 20:27). En todo Lucas-Hechos, los acontecimientos son llevados por varios tipos de revelación sobrenatural propia de un escenario judeo-cristiano (signos, sueños, visiones, oráculos proféticos). Estos elementos aparecen en los otros Evangelios, pero en Lucas-Hechos establecen el escenario para la vida y ministerio de Jesús, y marcan las fases críticas en el crecimiento y desarrollo del cristianismo primitivo. El concepto greco-romano de «destino» tiene un equivalente funcional en Lucas-Hechos en la necesidad de cumplimiento de las predicciones proféticas de las Escrituras.

El Profeta como Especie en Peligro de Extinción

Después de narrar el bautismo de Jesús (presentado como la efusión del Espíritu sobre un profeta) y la tentación, enmarcados por una genealogía (Lc. 3:21-4:13), Lucas incluye un breve resumen de las actividades y éxitos de Jesús por medio del Espíritu (4:14-15). Inmediatamente después viene un episodio dramático sobre Jesús en la sinagoga de Nazaret (4:16-30), ampliamente considerado como programático para Lucas-Hechos. Jesús lee el pasaje de Isaías 61:1-2, luego hace una homilía en la que afirma estar ungido por el Espíritu (i.e., un profeta). Cuando la audiencia se muestra ofendida, replica: «Ningún profeta es aceptado en su propio país», y cita los pasajes del Antiguo Testamento que hablan de cómo Elías y Eliseo fueron enviados a los gentiles y no a los israelitas. La ira transforma a los devotos en una turba violenta. Empujan a Jesús y le arrastran fuera de la ciudad hasta un precipicio, con intención de lanzarle y que muera. Milagrosamente, pasa ileso por enmedio de la multitud y se va, súbita y misteriosamente. Este primer hecho público de Jesús une su rechazo a un pretendido linchamiento, prefigurando el triunfo de su supremo rechazo, ejecución y resurrección.

En Lucas-Hechos se le da mayor énfasis a la condición profética de Jesús que en los otros Evangelios (cf. Lc. 4:24; 7:16, 39; 9:8, 19; 24:19). Se conservan las tradiciones que describen a Jesús como el profeta mosaico escatológico del Deuteronomio 18:15-18, aunque no aprovechadas, en Hechos 3:22-23; 7:37. El interés de Lucas en la condición profética de Jesús está relacionada con el tema del violento destino de los profetas, i.e., la universal opinión judia de que el sufrimiento y el martirio eran inevitables para el verdadero profeta (Hch. 7:52; cf. Ne. 9:26). Lucas usa varios refranes de Q para promover esta opinión (6:22-23; 11:47-48, 49-51; 13:34-35). Jesús es rechazado y enviado a la muerte, no *principalmente* porque sus palabras y conducta provocan enemistad con las autoridades judías, sino porque es un profeta de Dios.

Guía Divina

Los dos primeros capítulos de Lucas narran una extraordinaria cantidad de actividad reveladora que incluye señales milagrosas, visiones y profecías. El Espíritu Santo (al que en Lucas se hace referencia 17 veces y 57 en Hechos) se menciona siete veces en estos dos capítulos. Los ángeles aparecen y anuncian a Zacarías el nacimiento de Juan, y el de Jesús, a María y a un grupo de pastores. Isabel, Zacarías, Simeón y Ana publican profecías inspiradas por el Espíritu Santo. Zacarías se queda mudo de golpe como resultado de su incredulidad. Isabel da a luz a Juan a pesar de su avanzada edad, y Jesús es concebido por una virgen por mediación del Espíritu Santo. Todo esto, en idioma judeo-cristiano, es un reflejo de la opinión greco-romana de que el presagio de todo gran acontecimiento se acompaña de signos sobrenaturales y oráculos (en particular los nacimientos de grandes hombres). Los anuncios angélicos y proféticos de los nacimientos de Juan (1:13-18, 68-79) y Jesús (1:32-33; 2:29-35, 38) hacen las veces de sumarios de valoración del curso de sus vidas y de sus logros. El estilo de vida nazareno de Juan y el ministerio profético y la predicación de arrepentimiento son destacados, al igual que los cometidos de Jesús como eterno rey davídico, salvador de judíos y gentiles, y los conflictos que

provocará. Polibio observó que la mayor parte de los historiadores utilizaban los prefacios para valorar a reyes y hombres prominentes (10.26.9-10). Lucas lo hace de manera *indirecta*. Lucas 1-2 es *preliminar* porque 3:1-2 contiene un sincronismo cronológico, un convencionalismo histórico que marca una nueva fase narrativa (Tucídides 2.2.1; Dionisio de Halicarnaso 9.61; Josefo, *Guerras* 2.284; *Arq*. 20.257). Lucas 3:1-3 también contiene la segunda de dos extensas frases periódicas en Lucas-Hechos, un rasgo que confirma su importancia estructural. Lucas presenta las vidas de Juan y de Jesús con similares recursos porque sus intenciones son históricas, más que biográficas. El resto de la narrativa evangélica presupone que Jesús, lleno del Espíritu en su bautismo (Lc. 3:22), siguió su ministerio con el poder del Espíritu (Lc. 4:1, 14, 18).

El tema del poder y actividad del Espíritu Santo continúa en Hechos (1:5, 8). El Espíritu se derrama en los creyentes judíos en una dramática experiencia inicial (Hechos 2), que es correspondiente al bautismo de Jesús. Como en Lucas 1-2, los discursos proféticos son pronunciados por gente llena del Espíritu (4:8; 7:55s.; 13:9-11). Los gentiles son atraídos a la fe mediante visiones (9:1-9; 10:3-6). La guía divina es otorgada a los jefes cristianos a través de visiones (10:10-16; 16:9-10; 18:9-10; 22:17-21; 23:11; 27:23-24). Inspirados profetas entregan oráculos proféticos (11:27-28; 13:1-3; 15:28; 20:23; 21:4, 10-11). Pablo, la única persona de mayor influencia en la difusión del cristianismo entre los gentiles, se convierte mediante una epifanía de Jesús glorificado (Hechos 9:1-9; 22:3-21; 26:12-23). Las tres giras evangélicas de Pablo y sus compañeros tienen como introducción una comisión profética de Bernabé y Pablo (13:1-3). Pablo y Silas fueron dirigidos por el poder divino para abarcar en su segunda gira evangelizadora a Europa mediante una visión (16:9-10). Pablo permaneció dieciocho meses en Corinto en obediencia a una visión (18:9-10).

Cumplimiento de las Profecías

El tema del cumplimiento de la profecía bíblica impregna Lucas-Hechos, aunque no aparece en Lucas 1-2. Al contrario que Mateo y Juan, Lucas (prefiriendo una narración indirecta)

no inserta comentarios editoriales para indicar el cumplimiento de la Escritura en y a través de los diversos acontecimientos de la vida de Jesús. No obstante, de todos los evangelistas es él quien más claramente afirma la base teórica del cumplimiento profético (Lc. 24:26), un programa que se repite en la aparición de Jesús a sus seguidores en Lucas 24:44-47. Cuando Jesús predice su muerte y resurrección, se subraya la necesidad de que se cumpla la Escritura (Lc. 9:22; 18:31; 22:22; cf. 24:7). Los apóstoles y evangelistas afirman no sólo que Jesús es el Mesías (Hch. 5:42; 9:22; 17:3; 18:5, 28), sino que también el sufrimiento del Mesías ocurrió en cumplimiento de la Escritura (Hch. 2:23; 3:18, 4:28; 13:36; 17:3; 20:27; 26:23).

Durante el período helenístico, los historiadores greco-romanos narraban acontecimientos con la convicción de que la voluntad del hombre estaba controlada por la Oportunidad de la Suerte, personificada como *Tyche*, una diosa universal para los griegos (Plinio, *Historia Natural* 2.5.22), y como *Fortuna*, una diosa romana para determinados individuos y ciudades (Tácito, *Anales* 6.22). Los antiguos conceptos de Fortuna variaban desde un determinismo mecánico hasta deidades personales que podían intervenir en los asuntos humanos. El papel del destino en la determinación de los acontecimientos humanos en la historiografía greco-romana tuvo sus comienzos en la épica y la poesía dramática griega. Allí las deidades antropomórficas intervenían de manera regular en los asuntos humanos. En tanto que el concepto épico de los dioses que controlan los hechos humanos desaparece de la historia en prosa, no se desvanece toda la influencia sobrenatural. Por ejemplo, el oráculo profético se convirtió en un recurso literario común sirviendo de «fuerza excitante» en las tramas de épicas como la *Ilíada* y la *Odisea*, la *Argonautica* de Apolonio de Rodas, la *Eneida* de Virgilio, la *Guerra Civil* de Lucano, y otros. Los oráculos funcionaban de forma similar en la tragedia.

Heródoto asumió que los acontecimientos humanos eran configurados por los dioses (7.139; 8.13; 9.65). Creyó en los oráculos y en su cumplimiento, e incluyó más de ochenta, veintisiete de ellos en verso (e.g. 8.77). También incluyó veinte sueños reveladores (e.g. 1.34; 2.141; 3.124; 7.19), y cuarenta presagios de desastre inminente (6.27; e.g. 9.120). Estas co-

municaciones sobrenaturales revelaban el propósito divino en la historia humana. Para Tucídides y Polibio, lo sobrenatural no representaba ningún papel en absoluto. Con todo, para Polibio, *Tyche* era una forma de explicar factores ajenos al control humano y no sujetos a un entendimiento racional (36.17), i.e., a lo que las pólizas de seguros en la actualidad se refieren como «actos de Dios».

Intervención Divina

Los milagros saturan Lucas-Hechos, y el autor los usa sin apología. Luciano aconsejó a historiadores en ciernes hablar de mitos, pero sazonándolos con escepticismo (*Historia* 60). Esto refleja la tendencia de los historiadores helenísticos a relatar maravillas, pero aconsejar a los lectores que juzgasen la verdad por sí mismos (Heródoto 2.123; 5.45; Dionisio, *Antigüedades Romanas* 1.48.1), una práctica seguida por Josefo (*Arq*. 1 108; 2.348; 3.81). Frente al escepticismo helenístico, Lucas insiste en que Jesús determinó su resurrección de los muertos «con muchas pruebas convincentes» (Hch. 1:3). Incluso los milagros que se hallan bajo el apartado de «información exacta» (*asphaleia*), y que promete proporcionar en Lucas 1:4. Lucas-Hechos contiene seis exorcismos (cuatro en Lucas, dos en Hechos), dieciocho curaciones (doce en Lucas, seis en Hechos), seis epifanías (tres en Lucas, tres en Hechos), cinco milagros de salvamento (uno en Lucas, cuatro en Hechos), un milagro de don (Lucas), y cuatro milagros de castigo (uno en Lucas, tres en Hechos). La importancia de los milagros en Lucas-Hechos se indica también por la frecuencia con la que se mencionan en los sumarios (Lc. 4:40-41; 6:17-19; 7:21; Hch. 2:43-47; 5:12-16; 19:11-12). Un relato de epifanía, la conversión de Pablo, se halla en tres versiones (Hch. 9:1-22; 22:4-16; 26:9-18), mientras que el relato de la Ascensión se halla en dos versiones colaterales (Lc. 24:44-53; Hch. 1:6-11). Los historiadores griegos a menudo redactaban versiones con variantes de una tradición, bien expresando su propia preferencia por la más verosímil, o bien dejando esa decisión al lector (Heródoto, 3.3; 4.11, 179; 7.150, 167, 214; Polibio 1.36.4; Dionisio, *Antigüe-*

dades Romanas 4.2.1). Es posible que Lucas, como otros historiadores helenísticos, haya transmitido versiones variantes sin hacer explícito su procedimiento.

Retribución Divina

Otro rasgo que Lucas-Hechos tiene en común con la historiografía greco-romana e israelo-judía es el interés en el tema de la *retribución divina*. En los antiguos sistemas legales había un interés esencial en que el castigo fuese proporcional al crimen. Los antiguos códigos criminales hacían uso a menudo del principio de la *lex talionis* («ley de revancha»), i.e., el principio de revancha, infligiendo el mismo daño (básicamente una forma de responsabilidad limitada). La frase bíblica «ojo por ojo, y diente por diente» (Ex. 21:24), es una famosa expresión de este principio. En las Doce Tablas, la primera forma codificada de ley romana que data del 450 a.C. aproximadamente, se encuentra el mismo principio. En el mundo antiguo había una creencia universal en un orden moral en el que el destino o los dioses repartían justicia por crímenes no castigados por las autoridades civiles, o fuera de su jurisdicción. Dicha retribución divina podía asumir la forma de *lex talionis*, o un castigo similarmente adecuado.

La retribución divina es un tema frecuente en Hechos. Herodes Agripa es herido por el ángel del Señor por su arrogancia, al aceptar alabanzas por sus divinas capacidades retóricas (12:20-23). El ángel del Señor, como agente de la retribución divina, es una figura del Antiguo Testamento (2 Sam. 24:16; 2 Reyes 19:35), pero el incidente en sí se basa en la tradición histórica (Josefo, *Arq*. 19.343-350). Hechos también cuenta la muerte de Judas (1:18-19), aunque el tema de la retribución divina no es explícito. Entre los otros milagros retributivos de Hechos están las muertes de Ananías y Safira (5:1-11), la ceguera de Elymas (13:6-12), y el ataque demoníaco a los siete hijos de Esceva (19:13-16).

Igual que el monótono modelo de desobediencia e infidelidad a Dios manifestado por Israel tuvo como resultado la división del reino y la conquista de Samaria y Judea, según el historiador

deuteronómico (2 Reyes 17:7-23; 21:11-15), así Hechos destaca el sostenido rechazo judío del evangelio y sus proclamadores (e.g., 4:1-3; 7:54-8:3; 9:23-25; 13:45; 14:2, 19; 17:5, 13; 18:12-17; 19:8s.; 21:27-36). El discurso de Esteban resume la historia Israelita desde el punto de vista del rechazo judío de la revelación divina; ellos «se resisten siempre al Espíritu Santo» (Hch. 7:51). Por esta razón, Pablo y los otros abandonan a los judíos y llevan el Evangelio a los gentiles de Asia Menor (13:46-47), Grecia (18:6), y Roma (28:25-28). No obstante, Pablo vuelve a otras sinagogas (14:1; 18:19). La ceguera judía y la receptividad de los gentiles cumplen la profecía de Isaías citada por Pablo en Hechos 28:26-27 (Is. 6:9-10). La frase concluyente de Pablo en Hechos 28:28 indica que Israel ha sido rechazado y en lo sucesivo el Evangelio se dará sólo a los gentiles.

La Función de Lucas-Hechos

Los eruditos han propuesto una serie de posibles objetivos de Lucas-Hechos: (1) defender el cristianismo de la herejía, posiblemente el gnosticismo, (2) defender la legitimidad y antigüedad del cristianismo como la auténtica continuación del judaísmo para beneficio de las autoridades romanas, (3) limpiar la empañada reputación de Pablo, (4) edificar a los lectores cristianos demostrando la verdad y superioridad del cristianismo sobre el judaísmo y helenismo, (5) solazar a los lectores cristianos, y (6) continuar la historia bíblica.

En tanto que hay cierta validez en muchas de estas propuestas, debe destacarse la afirmación explícita del propósito del propio Lucas a Teófilo en Lucas 1:4: «Para que conozcas la solidez (*asphaleia*) de las enseñanzas que has recibido». Quiere proporcionar a su patrono «información exacta» (*asphaleia*) sobre la base histórica y teológica de la fe cristiana. Sin embargo, aún esta afirmación explícita puede ser entendida de varias formas. Dos maneras complementarias de entenderla son que Lucas pretendió (1) despertar o fortalecer la fe, y (2) presentar a Jesús y a los apóstoles como paradigmas de la vida y pensamiento cristianos. Aunque los Evangelios de Marcos, Mateo, y Lucas funcionaron de forma semejante (ver cap. 2), el segundo punto

requiere ampliación al aplicarse a Lucas-Hechos, ya que el autor no se limitó a una narrativa centrada en Jesús sino que da igual espacio a la descripción de importantes desarrollos en el primitivo cristianismo.

Antes del 50 d.C. aproximadamente, el cristianismo era un movimiento religioso que necesitaba definición, identidad y legitimación. (1) El cristianismo necesitaba *definición* porque durante la primera generación de su existencia, mostró un amplio espectro de creencias y prácticas, a veces manifestadas en grupos disidentes que hacían afirmaciones exclusivas. Las numerosas controversias intracristianas que se reflejaban en las cartas paulinas siguieron hasta el siglo segundo. La crítica hostil como la del filósofo Celso (final del siglo segundo d.C.) naturalmente agrupa a todos los «cristianos». Orígenes, al querer refutarle, consideró necesario hacer distinciones «nosotros»/«ellos» entre diferentes clases de cristianos: los ortodoxos y los herejes. (2) El cristianismo necesitaba *identidad* porque, al contrario que otras religiones mediterráneas, había dejado de estar vinculado a un grupo étnico determinado (i.e., cada vez menos conexiones con el judaísmo). Algunos judíos cristianos, como Pedro y Pablo, defendían en apariencia que los cristianos (judíos o gentiles) ignoraban o no consideraban esenciales los signos tradicionales de la identidad social y religiosa judía (circuncisión, el Sábado y la observancia de las fiestas, restricciones dietéticas, y el uso de la parafernalia religiosa como las filacterias y los flecos). La ocasional adopción de costumbres judías por los cristianos gentiles indica un deseo de indentificación con el judaísmo. Por otro lado, las luchas contra los «judaizantes» por Pablo y otros refleja una crisis de identidad cristiana (Gál. 5:2-12; Fil. 3:2-3; Col. 2:16; Ignacio, *Magnesios* 8.1; 10.3). Además, las congregaciones cristianas no eran del todo comparables ni a los grupos religiosos ni a las escuelas filosóficas. La mayoría de los grupos religiosos se centraban en prácticas rituales características, con escaso o nulo interés en temas éticos o teológicos. El cristianismo, que destaca tanto la ética como la teología, se parecía superficialmente a una escuela filosófica (e.g., cinismo, estoicismo, o epicureanismo). Algunos maestros cristianos, como Justino Mártir (muerto hacia 165 d.C.), consideraba al cristianismo como la verdadera filosofía y ellos mismos como filósofos

cristianos. (3) El cristianismo necesitaba *legitimación*, porque ningún movimiento religioso o secta filosófica era digna de crédito a menos que estuviese enraizada en la antiguedad. Lucas proporcionó legitimación demostrando los orígenes judíos del cristianismo y enfatizando la providencia divina que se reflejaba en todos los aspectos del desarrollo y expansión de la iglesia primitiva.

Lucas-Hechos proporcionó definición e identidad histórica así como legitimación teológica al concepto de autor del cristianismo modélico. Lucas define al Cristianismo no sólo por lo que se refiere a un determinado concepto de Jesús, sino también por lo que respecta al papel de los doce apóstoles como grupo oficial que garantiza la tradición (la sustitución de Judas reconstituye a los Doce, Hechos 1:15-26). Sin embargo, no conoce la clase de sucesión apostólica que aparece por primera vez en *1 Clemente* 44 (Santiago el mártir no es sustituido, cf. Hch. 12:2). Si bien Lucas equiparaba regularmente a «los apóstoles» con «los doce», esta equiparación no existe en otras partes salvo en Mt. 10:2 y Ap. 21:14. Originalmente los apóstoles y los Doce, aparentemente constituían grupos diferentes (cf. 1 Cor. 15:3-7). Pero aparte del relato de Pentecostés y la designación de siete «diáconos» (Hch. 2:14; 6:2, 6), no desempeñan ningún papel en Hechos. Subraya el rito de la imposición de manos como medio institucional para extender el cristianismo (Hch. 6:6-7; 8:17-19; 9:12, 17; 13:3; 19:6). El don del Espíritu (a veces vinculado con la imposición de las manos) sólo ocurre cuando está presente uno de los Doce o su representante. Esto se suma al énfasis sobre la guía divina en la expansión de la fe, anteriormente estudiada. Además, Lucas desacredita implícitamente las formas divergentes de cristianismo, como las que en su día consideraron a Simón el Mago una figura fundamental (Hch. 8:9-24; cf. las posteriores evaluaciones del papel clave de Simón en la producción de herejías en Justino, *1 Apología* 1.26, 56; Ireneo, *Contra las herejías* 1.27.1), o aquellos que aún seguían a Juan el Bautista (Hch. 18:24-26; 19:1-7), o los que usan el nombre de Jesús con fines mágicos (Hch. 19:13-16).

Más de la mitad de Hechos se centra en Pablo, no biográfica o personalmente, sino como representante del tipo de cristia-

nismo gentil apostólico que Lucas mismo representaba. La misión de Pablo a los gentiles provocó conflictos con algunos de sus iguales judíos cristianos durante su propia vida, como lo atestigua Gál. 2; Fil. 3:2-11; y 2 Cor. 10-13. Bien entrado el siglo segundo, algunos grupos de judíos cristianos, arrastrados a una postura defensiva por el creciente predominio de gentiles en la iglesia, expresaron su oposición mediante escritos antipaulinos (e.g., el *Kerygmata Petrou*, o *Predicación de Pedro*, y las *Homilías* y *Reconocimientos* seudo-clementinos, cuyas secciones esenciales se originaron antes del 300 d.C.). Vieron a Pablo como el fundador de una forma divergente de cristianismo, en tanto que Pedro y Santiago eran fundadores del verdadero camino. Lucas (que escribe hacia el 90 d.C.) permanece enmedio del camino entre los conflictos ocasionales experimentados por Pablo y las oposiciones endurecidas «sectarias» que aparecieron en el siglo siguiente.

Lucas-Hechos como Historia General

Lucas fue un historiador cristiano helenístico ecléctico que narró la primera historia del cristianismo desde sus orígenes judíos con Jesús de Nazaret, a través de su aparición como movimiento religioso relativamente independiente y abierto a todos los grupos étnicos. No se propuso, es verdad, narrar *todos* los aspectos del cristianismo primitivo desde el año 4 a.C. hasta el 60 d.C. aproximadamente. Se centró en la misión y mensaje de Jesús y los doce apóstoles, que se fusionaron con la actividad de Pablo. Silenciosamente pasó por alto las tradiciones que debe haber conocido respecto a la inicial penetración del cristianismo en Siria, en el Oriente, Egipto, Roma y España. Desde los comienzos del cristianismo hasta aprox. 325 d.C., cuando Eusebio de Cesarea supuestamente creó el «nuevo» género de historia eclesial (*Historia de la Iglesia* 1.1.30), ninguna obra literaria había aparecido que pretendiese narrar los orígenes y desarrollo del cristianismo primitivo, con excepción de Lucas-Hechos. Los principales logros de Eusebio, además de rectificar algunas de las omisiones de Lucas (*Historia de la Iglesia* 2), fueron: destacar la pureza de la iglesia hasta el tiempo de Trajano

(98-117 d.C.), cuando varias herejías empezaron a aparecer con la ausencia de los apóstoles (*Historia de la Iglesia* 3.32.7-8), y ampliar la historia cristiana hasta su propio tiempo. A Lucas, y no a Eusebio, se debe la creación del «nuevo» género de historia eclesial. Su hazaña es notable en vista de la antiguedad a la que se remonta su obra (90 d.C. aprox.) y el largo período que transcurrió antes de encontrar un imitador y continuador en Eusebio.

Modelos Literarios Empleados por Lucas

Los principales modelos empleados por Eusebio fueron Lucas-Hechos y Josefo. Pero ¿cuáles fueron los modelos de Lucas? Un modelo y fuente muy importante fue el Evangelio de Marcos, que Lucas modificó en cuatro formas significativas: (1) Desarrolló el evangelio de Marcos en grandes bloques de material narrativo. (2) Reescribió el contenido de Marcos en un estilo literario más elevado. (3) Siguiendo un convencionalismo helenístico de usar una fuente a un tiempo, intercaló una gran sección de las enseñanzas de Jesús de otra fuente (Q) en mitad de Marcos (9:51-18:14). (4) Los numerosos paralelos literarios entre Lucas y Hechos revelan la intención del autor de dar la clase de unidad literaria a su segundo libro que había logrado en el primero. Marcos fue un modelo directo para el primer libro de Lucas, y un modelo indirecto para el segundo.

Un segundo modelo importante, que configuró toda la composición de un modo más inclusivo, fue la *historia general*, un género ecléctico de historia greco-romana. Las historias generales y de anticuarios se centraban en la historia de un determinado pueblo (típicamente los griegos o los romanos) desde míticos comienzos hasta un punto en el pasado reciente, incluyendo contactos (generalmente conflictivos) con otros grupos nacionales en varios teatros geográficos. La historia general de los griegos, por ejemplo, no fue la historia de los griegos en Grecia, sino la historia de los griegos en las partes del mundo mediterráneo donde vivieron (principalmente Grecia, las islas, Italia central, Asia Menor occidental). En el Próximo Oriente, Israel desarrolló una forma de historia general antes que los

griegos, pero que se centró geográficamente en *Palestina*, en particular Jerusalén. El judaísmo de la Diáspora (judíos que vivieron fuera de Palestina) nunca fue tema de la historiografía israelita ni de la primitiva historiografía judía (aunque fue destacada en piadosa ficción, e.g. Ester, Daniel, Tobías).

Según los convencionalismos de la historia general helenística, Lucas trató selectivamente la historia del cristianismo primitivo fuera de Palestina, allá donde sus representantes contactaron con personas de relieve en importantes lugares de todo el mundo mediterráneo. Con todo, combinó ésto con los convencionalismos historiográficos israelitas al destacar a Palestina (en especial a Jerusalén) en mayor grado que sus fuentes. Al contrario que los escritores de los otros Evangelios, Lucas empieza y termina su primer libro en Jerusalén, que se convierte en el punto de partida para la evangelización universal (Hch. 1:8). Al dar un énfasis al Antiguo Testamento y la herencia judía del primitivo cristianismo, subraya tanto su antigüedad como su legitimidad.

La «Consciencia Nacional» de Lucas-Hechos

La «consciencia nacional» es la conciencia de unidad de los miembros de un grupo nacional (generalmente basada en una lengua, una tierra y unas costumbres comunes) que les separa de otros pueblos. La historia general refleja el despertar de la consciencia nacional, un fenónemo que apareció en el mundo helenístico sólo después de la muerte de la ciudad-estado como entidad política independiente. Durante el período helenístico, los géneros de historia general y anticuaria fueron adoptados por intelectuales nativos (como Manetón, Beroso y Josefo) en regiones controladas primero por los griegos y posteriormente por los romanos. Escribieron narrativas propagandísticas y apologéticas haciendo hincapié en el papel clave que sus naciones desempeñaban en la civilización del mundo. Estas historias en su totalidad reflejan una consciencia nacional aclarada y definida por los conflictos de sus culturas nativas con el helenismo.

La dependencia de Lucas de los convencionalismos de la historia general hizo que resultara natural la conceptualización

del cristianismo en la analogía con un grupo étnico. Presenta al cristianismo como movimiento religioso independiente en proceso de salir del judaísmo del que es legítimo sucesor. Su uso del término «cristianos» facilitó este concepto (Hch. 11:26; cf. 26:28). *Christianoi* se formó usando la terminación adjetival latina *-anus* («que pertenece a»), en analogía con grupos políticos en el mundo antiguo como los pompeyanos («seguidores de Pompeyo»), Sulianos («veteranos de Suli»), o Herodianos («seguidores de Herodes»). Intencionadamente, Lucas usa *Christianoi* por primera vez cuando cambia el enfoque de su narrativa de Palestina y Jerusalén al mundo greco-romano. Los cristianos también son etiquetados, generalmente por los forasteros, como seguidores del «Camino» (Hch. 9:2; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22), como «los nazarenos» (Hch. 24:5), y como una «secta» (*hairesis*, Hch. 24:5, 14; 28:22), análoga a las sectas de los fariseos y saduceos (Hch. 5:17; 15:5; 26:5). Todas estas etiquetas sirven para identificar a los cristianos como un grupo distinto, análogo a grupos políticos o partidistas, y un tema digno de tratamiento histórico.

Lucas-Hechos proporciona justificación histórica al concepto teológico de «consciencia nacional» del cristianismo, ya que Lucas entiende el cristianismo como un grupo distinto e identificable que surgió del Judaísmo. No inventó esta idea. Pablo fue el primero en expresar la opinión de que los cristianos eran un *pueblo* con una consciencia histórica y política de sí mismos. Empleó las tres categorías de judíos, griegos, y la iglesia de Dios (1 Cor. 10:32). También consideró como extranjeros a los cristianos, cuya verdadera ciudadanía se halla en el cielo (Fil. 3:20; cf. 1 Pedro, 1:17; 2:11). Contempló en el cristianismo diferencias raciales trascendentes (Gál. 3:28; 5:6; 1 Cor. 12:13; cf. Col. 3:11; Ef. 2:11-12). Ignacio también se refirió a la iglesia como un solo cuerpo compuesto de judíos y gentiles (*Esmirn.* 1.2). El carácter distintivo e independiente de los cristianos fue reconocido por extraños (cf. Orígenes, *Contra Celso* 8.2) y propios (1 Pedro 2:9; Justino, *Diálogo con Trifón* 119), culminando en la concepción de los cristianos como una «tercera raza». (*tertium genus*; cf. *Epístola a Diogneto* 5-6; Tertuliano, *A las Naciones* 1.8).

Los Hechos Apócrifos

Antes de terminar el primer siglo, los doce apóstoles se habían convertido en veneradas figuras fundamentales del pasado (Ap. 21:14), que dieron ejemplo (*1 Clemente* 5.5-7) y proclamaron el evangelio y fueron guardianes de la verdad cristiana. La palabra griega *apostolos* significa «enviado», y en las narrativas apócrifas (i.e., no canónicas) en las que figuran de manera sobresaliente, son presentados regularmente como misioneros itinerantes. Los cinco primeros hechos apócrifos, los Hechos de Pablo, Tomás, Pedro, Andrés y Juan, fueron escritos de forma anónima entre 175 y 225, y son ejemplos de literatura *popular* escrita por y para cristianos de clase baja. Los nueve fragmentos existentes de papiro y pergamino de los hechos apócrifos del tercero y cuarto siglos d.C. están todos en forma de códices, una indicación de popularidad. Esta literatura ha sido muchas veces calificada de herética (i.e., gnóstica), aunque probablemente surgió en el cristianismo «popular», en el que tanto la «ortodoxia» como la «heterodoxia» pueden ser etiquetas engañosas. La mayor parte de los hechos apócrifos se produjeron en Asia Menor, aunque los *Hechos de Tomás* se originaron en Siria. No son totalmente novelescos, sino que combinan tradiciones orales (en algunos casos remontándose hasta el primer siglo) con imaginación creativa. Un importante problema para entender este género literario es la enigmática relación entre los hechos apócrifos, el libro canónico de Hechos, la novela antigua, y las posteriores vidas de filósofos.

El Contenido de los Hechos Apócrifos

Los *Hechos de Juan* fue escrito en griego aproximadamente el 150 d.C., quizás en Asia Menor, y fue Eusebio quien la mencionó por primera vez (*Historia de la Iglesia* 3.25.6), calificándola de herética. Cerca de un 70 por ciento de la obra original ha llegado hasta nuestros días. El orden reconstruido del texto en Hennecke-Schneemelcher coloca los capítulos de la siguiente manera: 18-37a, 87-105, 37b-86, 106-115. La composición se divide en tres partes: (I) La primera estancia de Juan

en Éfeso (18-37a, 87-105, 37b-55); (II) su viaje a Esmirna (55-61); y (III) su segunda estancia en Éfeso (62-115). La primera sección tiene siete episodios: (1) la curación de Cleopatra y la resurrección de Licomedes (19-25); (2) la descripción de Juan (26-29); (3) la curación pública de un grupo de ancianas (30-37); (4) un extenso «sermón» de Juan empleado para enmarcar varias tradiciones de Jesús; (87-105); (5) la plegaria de Juan que destruye el templo de Artemis (37-45); (6) la resurrección de un sacerdote pagano (46-47); (7) la resurrección de un hombre muerto por su hijo (48-54). La sección de Esmirna contiene tres episodios: (1) el relato de posicionamiento sobre Juan y la perdiz (56-57; el único relato de este tipo en los hechos apócrifos); (2) discurso de despedida de Juan (58-59); y (3) el milagro de la expulsión de las chinches, o Juan como exterminador temporal (60-61). La tercera sección, segunda estancia de Juan en Éfeso, consta de tres episodios: (1) la muerte y resurrección de Calímaco, Drusiana y Fortunato (63-86); (2) último discurso y eucaristía de Juan (106-110); y (3) su martirio (111-115).

Los *Hechos de Andrés* (final del siglo segundo) sobreviven en varios fragmentos importantes. Existen dos secciones, el relato de un viaje y el martirio de Andrés. A Andrés se le describe viajando por todo Asia Menor y Grecia, predicando, haciendo conversos y realizando un milagro. Un fragmento contiene un solo episodio, el exorcismo del soldado Variano, hermano de una piadosa virgen cristiana (9.7-10.11; 14.24-15.28). La tensión de esta escena aumenta por el discurso de Andrés que intercala las circunstancias que conducen al exorcismo, incluyendo el intento de un brujo de seducir a la virgen mediante magia, utilizando un *paredros daimōn*, «deidad ayudante» (10.11-14.24). En este intento, el procedimiento impicado en la magia amorosa tiene un paralelo exacto en los *Papyri Graecae Magicae* IV.1850-1859. Otro fragmento empieza con un sermón de Andrés desde la prisión. Una conversa suya, Maximila, vive en continencia para consternación de su marido, el procónsul Egeates, quien encarcela a Andrés. En prisión, Andrés entrega una larga homilía a Maximila y Stratocles (5-10); más tarde, Maximila vuelve y escucha otro sermón (15-18; aquí el texto se interrumpe repentinamente). En el martirio reconstruido de Andrés, el apóstol hace varias homilías desde la cruz antes de

morir. Después de su muerte, Maximila permanece tenazmente célibe; Egeates se suicida arrojándose desde un lugar elevado.

Los *Hechos de Pablo* fueron escritos, según Tertuliano, por un presbítero de Asia Menor (*Sobre el Bautismo* 17), hacia 190 d.C. Dennis R. MacDonald propone que las tradiciones que encierra la obra fueron transmitidas por mujeres para legitimar su ministerio célibe. Sugiere que las cartas pastorales se oponían a esta legendaria imagen de Pablo (1 Tim. 4:3 se opone al celibato; v. 7 advierte contra las historias contadas por ancianas). El fragmentario comienzo describe la conversión de Pablo y sus primeros viajes. En la sección sobre Pablo y Tecla (que circuló independientemente), Pablo predica un evangelio de continencia en Icono, y Tecla se convierte (5-6). Ella adopta una vida de continencia, interrumpiendo repentinamente su compromiso. Un novio iracundo excita a la multitud contra Pablo, que es encarcelado (15-17). De noche Tecla soborna a los carceleros y visita a Pablo en prisión pero es descubierta (18-19). Pablo es luego expulsado de Iconio y Tecla condenada a la hoguera (20-21). La lluvia impide la ejecución, Tecla es liberada y sigue a Pablo (22-24). Juntos viajan a Antioquía, donde Alejandro (un noble antioqueno) se enamora de Tecla pero es rechazado y públicamente humillado por ella, y por ésto es condenada a muerte (26-27). Ella encuentra protección provisional en Trifena (una reina histórica de Ponto de mediados del primer siglo d.C., según lo atestiguan inscripciones en monedas), una mujer acaudalada por cuya hija muerta reza Tecla (28-29). Cuando Tecla es arrojada a las bestias, éstas se atacan entre sí en vez de a ella (33). Tecla se lanza a un pozo de agua, lo que constituye su bautismo (34). Más animales y más tortura resultan inútiles, y finalmente cuando Trifena se desmaya y la consideran muerta, Alejandro se apiada y libera a Tecla (36-39). Después de reunirse con Pablo en Myra, vuelve sola a su casa de Iconio para predicar el evangelio, y después a Seleucia, donde finalmente muere (40-43).

Las siguientes secciones de los *Hechos de Pablo* relatan su misión en Myra, Sidón, Tiro, Éfeso, Filipo (en este punto se citan las cartas que intercambia Pablo con los corintios, incluyendo la carta apócrifa *3 Corintios*), Corinto, Italia y finalmente Roma, donde sufre martirio.

Los *Hechos de Pedro*, por primera vez mencionados en Eusebio, *Historia de la Iglesia* 3.3.2, fueron escritos en griego hacia finales del segundo siglo y de ellos sólo sobreviven tres fragmentos y un extenso pasaje. Los fragmentos contienen la historia de la hija de Pedro (está paralítica, pero Pedro se niega a curarla definitivamente pues su condición física garantiza su virginidad); la historia de la hija del campesino (a quien Pedro resucita); y unas pocas líneas de un discurso de Pedro. La sección más larga trata sobre Pedro y Simón Mago. Cuando Pablo va a España (1-3), Simón llega a Roma e importuna a la iglesia. Pedro llega también (en obediencia a una visión) y restaura a la iglesia. El conflicto entre Simón y Pedro incluye un debate (23-24) y un concurso de milagros (25-29). Simón vuela por el aire, pero la oración de Pedro hace que caiga y finalmente muera (32). Cuatro concubinas de Agripa hacen voto de celibato, al igual que Jantipa, mujer de Albino, un amigo del César (33-34). La obra termina con el martirio de Pedro (36-40).

Los *Hechos de Tomás* fueron escritos en lengua siria en Siria, hacia el 225 d.C., los únicos hechos apócrifos que se conservan en forma completa. En ellos se describe la misión de Tomás en la India. El texto consta de catorce episodios (todos, excepto el último, designados como *praxis*, un «hecho» en la traducción griega). Muchos de los episodios están relacionados de manera imprecisa con el viaje a la India (e.g., 30-38, 39-41, 42-50, 51-61). En el primer «hecho», el Señor (disfrazado de Tomás) termina una luna de miel (11-13). Tomás entonces abandona la India con Abán el mercader y llega al palacio del Rey Gundaforo (17-29). Al aceptar construir un palacio para el rey, en su lugar él reparte el dinero a los pobres, construyéndole de este modo un palacio en el cielo (por fortuna, el hermano fallecido del rey ha visto el palacio y vuelve a la vida para contarlo al rey, antes de que Tomás sea castigado). Los siguientes episodios tratan de animales parlantes (30-41), exorcismos (42-50; 62-81), la resurrección de una doncella asesinada (51-61), y de la propagación del evangelio de la continencia (82-133); el libro concluye con el martirio de Tomás (159-170, una sección que pudo haber circulado de manera independiente).

Características Literarias de los Hechos Apócrifos

Forma Literaria

Los hechos apócrifos carecen de argumentos convencionales. El núcleo literario es el episodio individual. Estos episodios están enmarcados de manera imprecisa por relatos cronológicos de los viajes y aventuras de los apóstoles, que generalmente culminan en el martirio. El carácter episódico de estas obras facilitan relativamente la repentina interrupción de las secciones para una circulación independiente (e.g. *Hechos de Pablo y Tecla, Martirio de Pablo*). Cada uno de los episodios se centra en curaciones milagrosas o resurrecciones, y hay una tendencia a prolongar la tensión y subrayar el potencial melodramático de las narrativas que hablan del dolor y sufrimiento humano (e.g. *Hechos de Juan* 19-25, 30-37; *Hechos de Andrés* [Pap. Copt. Utrecht 1], pp. 9-15). Aunque los autores usan generalmente la tercera persona, de vez en cuando aparece la primera persona de plural (*Hechos de Juan* 19, 60-62, 72-73).

Formas Literarias Constitutivas

La proclamación del evangelio es un rasgo esencial de los hechos apócrifos, y (como los Hechos canónicos), los *discursos* son los vehículos literarios empleados. De este modo los *sermones misioneros* que destacan el evangelio de la continencia aparecen frecuentemente (e.g., *Hechos de Tomás*, 33-36, 39; *Hechos de Juan* 33-36, 39). Las *Homilías* que destacan virtudes y vicios dirigidas a los cristianos son aún más comunes (*Hechos de Tomás*, 28, 82-86, 94; *Hechos de Juan* 29, 67-69, 103-104, 106-107; *Hechos de Pedro* 2, 7, 20). Otros tipos de discursos incluyen (1) los discursos explicativos (discurso de Pedro en *Hechos de Pedro* 17 proporciona una información de fondo sobre Simón; Juan relata experiencias con el Jesus terrenal en *Hechos de Juan* 87-102); (2) alocuciones de despedida (*Hechos de Juan* 58-59; 106-107; *Hechos de Tomás* 142- 149); y (3) un encomio (*Hechos de Juan* 67-69).

Las porciones que existen de *Hechos de Pedro* contienen tres *sumarios* similares a los de los Hechos canónicos; e.g.,

Hechos de Pedro 29: «Desde esa misma hora le veneraron [a Pedro] como a un dios, y pusieron a sus pies a todos esos enfermos que tenían en casa para que él los sanara» (Hennecke-Schneemelcher, II, 313; cf. *Hechos de Pedro* 31; 33; 34; *Hechos de Tomás* 59). En general, rara vez se usa esta técnica narrativa.

Las formas litúrgicas incluyen (1) oraciones (*Hechos de Juan* 22, 41, 82, 85, 108, 109, 112-114; *Hechos de Pedro* 2); (2) himnos (*Hechos de Tomás* 6-7, el Himno Nupcial; 108-113, el famoso Himno de la Perla); y (3) liturgias relacionadas con la crismación, i.e., la unción con óleo (*Hechos de Tomás* 27, 121, 132, 157), la eucaristía (*Hechos de Tomás* 50, 133, 158; *Hechos de Pedro* 5; *Hechos de Juan* 109s.), y el bautismo (*Hechos de Tomás* 157).

Temas Literarios

Los Apóstoles como Hombres Santos

Cada uno de los hechos apócrifos se centra en las actividades de un determinado apóstol comprometido en una misión itinerante de propagar el evangelio de la continencia (en los *Hechos de Pablo* el centro oscila entre Pablo y Tecla). Los apóstoles son presentados usando antiguas imágenes de «hombres santos». Esta imagen estereotipada incluye los siguientes rasgos: (1) La enseñanza y conducta del hombre santo son congruentes y por lo general se traducen en un estilo de vida ascético y continente (cf. *Hechos de Juan* 113; *Hechos de Tomás* 20, 96, 139 - reflejando una libertad tanto interna como externa). (2) El estilo de vida itinerante del hombre santo es correlativa a su ascesis (desapego de los placeres y posesiones normales) a la vez que un medio necesario para comunicar un mensaje divino a la gente. (3) El poder espiritual inherente en el hombre santo se expresa por la clarividencia (*Hechos de Pedro* 2; *Hechos de Pablo* 11.1; *Hechos de Juan* 46, 56s.) y la capacidad de realizar milagros que legitiman su santidad y el carácter divino de su misión. (4) Los hombres santos generalmente tienen un status social marginal, expresada por su estilo de vida ascético e indicada por

las acusaciones de que practican magia (ver más abajo). (5) El principal escenario social del hombre santo es el círculo de sus discípulos y seguidores.

El Evangelio de la Continencia

Todos los hechos apócrifos comparten la opiniión de que la continencia sexual y el ascetismo son rasgos esenciales del cristianismo (*Hechos de Tomás* 84). Una parte fundamental de la proclamación del evangelio es el requisito de ascetismo sexual como expresión conductual del compromiso con la verdad del evangelio (aunque la castración se desaprueba; cf. *Hechos de Juan* 53s.). En *Hechos de Tomás* 101, Carisio cita el mensaje de Tomás (Hennecke-Schneemelcher, II, 495): «Es imposible para vosotros entrar en la vida eterna que os proclamo, salvo si os deshacéis de vuestras esposas, y de igual modo las mujeres de sus maridos» (cf. *Hechos de Pablo* 3.12). Este evangelio de continencia se refleja también en un resumen de la forma en que la gente respondía a la predicación de Pedro en *Hechos de Pedro* 34 (trad. de Hennecke-Schneemelcher):

> Y otras muchas mujeres se enamoraron de la doctrina de la pureza y se separaron de sus maridos, y los hombres también dejaron de dormir con sus propias mujeres, porque querían adorar a Dios en sobriedad y pureza.

Un previsible modelo ofrece una trama con muchos episodios: una mujer prominente, una vez convertida, o permanece virgen, o se retira de su matrimonio, practicando la abstinencia sexual (Maximila en *Hechos de Andrés*; Tecla en *Hechos de Pablo*; Migdonia y Tercia en *Hechos de Tomás*; Jantipa en *Hechos de Pedro*; y Drusiana en *Hechos de Juan*). Los amantes o maridos desairados comprensiblemente se indignan y buscan la manera de hacer arrestar y ejecutar a los apóstoles. Los rescates milagrosos resuelven de forma regular el conflicto, salvo en el último episodio, que narra el martirio del apóstol. Un tema similar se encuentra en las leyendas en torno a los filósofos (Diógenes Laercio 6.96, trad. de BCL):

> Ella [Hiparquia] se enamoró de los discursos y la vida de Crates, y ya no prestaría atención a ninguno de sus pretendientes, ni a sus riquezas, su alta cuna o su belleza. En cambio, para ella Crates lo era todo.

La diferencia, obviamente, es que Hiparquia *se casó* con Crates, y supuestamente, desde entonces filosofaron juntos por siempre.

Visiones, Sueños y Oráculos

Como en el libro canónico de Hechos, la guía divina a través de sueños y visiones es un recurso literario común en los hechos apócrifos. En *Hechos de Pedro*, a Pablo y Pedro se les ordena en visiones ir a España y Roma (1, 5). Teón, el piloto del barco que lleva a Pedro a Roma, tiene una visión (5). A Aristón le ordena Pablo en una visión que abandone Roma. El éxito que tendrá Pedro sobre Simón es revelado por Jesús en una visión nocturna (16). Después de morir, Pedro se aparece en una visión a Marcelo (40). Las epifanías de Jesús se experimentan en visiones lúcidas (*Hechos de Pedro* 5, 21, 35). De manera similar, Juan es guiado por visiones y sueños (*Hechos de Juan* 18, 48). A Tomás se le ordena en una visión nocturna a ir a la India (*Hechos de Tomás 1*) y recibe guía en todo el trayecto (30). Las voces celestiales predicen la muerte de Pablo en manos de Nerón (*Hechos de Pedro* 1) e informan a Juan que dará gloria al Señor en Éfeso (*Hechos de Juan* 18; cf. Jn. 12:28s.).

Milagros y Prodigios

Los milagros y los prodigios son tan esenciales a este género que los hechos apócrifos se han descrito como «aretalogías» cristianas (colecciones de relatos de milagros contados con fines propagandísticos) enmarcados por viajes misioneros. Los milagros de curación, exorcismo y resurrección son a menudo el tema de episodios dramáticos que acentúan el elemento de pathos, y las multitudes están generalmente presentes (e.g., *Hechos de*

Juan 19-25). Dichos milagros, a menudo acompañados de sermones, tienen como resultado conversiones dramáticas (e.g. *Hechos de Juan* 37- 45, 63-86; *Hechos de Tomás* 30-38). Las resurrecciones aparecen frecuentemente. En *Hechos de Juan*, Juan resucita a cuatro personas (23, 51, 75, 80) y delega a otros a hacer lo mismo (24, 46s., 82s.). Cura a Cleopatra y resucita a su marido Licomedes en una extensa escena melodramática llena de pathos y de emotivos discursos (19-24). Cuando Simón mata a un niño mediante brujería, Agripa el prefecto le resucita por orden de Pedro (*Hechos de Pedro* 25-26); Pedro resucita al hijo de una viuda (27) y también al fallecido senador Nicostrato, a quien Simón no pudo volver a la vida (28). Un joven que mató a su novia la resucita de entre los muertos con la ayuda de Tomás (*Hechos de Tomás* 53-55), y ella empieza a describir el infierno (55-57). Dos mujeres exorcizadas mueren y son resucitadas de entre los muertos (75-81).

Ocurren también milagros más convencionales de curación. Pedro cura a una anciana ciega, y luego a un grupo de ancianas ciegas (*Hechos de Pedro* 20-21). Juan cura a varias ancianas en el teatro tras predicar primero a la asamblea (*Hechos de Juan* 30-37). Los exorcismos aparecen también y se caracterizan frecuentemente por complicados y cambiantes discursos en forma de diálogo entre el apóstol y el demonio. Tomás (con los obligatorios discursos dramáticos) libera a una mujer de un íncubo demoníaco (*Hechos de Tomás* 42-49). El único milagro en los fragmentos existentes de los *Hechos de Andrés* es un exorcismo.

Los milagros de castigo aparecen con alguna frecuencia. En *Hechos de Pedro*, la adúltera Rufina sufre un repentino ataque de parálisis cuando intenta comulgar (2). Un infante que habla hace que Simón se quede sordo (15). En *Hechos de Tomás* 51, las manos de un asesino que recibe la eucaristía se secan. Un ejemplo de *lex talionis* aparece cuando un león mata al copero que abofeteó a Tomás, y un perro trae su mano seccionada a la fiesta, tal como lo predijo Tomás (*Hechos de Tomás* 5,8).

Entre los prodigios reflejados en los hechos apócrifos se hallan los animales parlantes, entre ellos un león (*Hechos de Pablo* 7), un perro (*Hechos de Pedro* 9, 12), una serpiente (*Hechos de Tomás* 31-33), un potro (39-40), y un asno que predica (78-79). Un niño prodigio de siete meses reprende a

Simón (*Hechos de Pedro* 15). Marcelo, actuando por indicación de Pedro, restaura una estatua rota (*Hechos de Pedro* 11); Pedro hace que un pez ahumado viva y se mueva en el agua (*Hechos de Pedro* 13). Tomás convence a una serpiente para que cure a un hombre muerto por su causa, y la serpiente misma muere al extraer el veneno (*Hechos de Tomás* 30- 33). Las puertas de la prisión se abren milagrosamente (*Hechos de Tomás* 151), y aparecen brillantes luces de noche (*Hechos de Tomás* 153, 155).

Acusaciones de Brujería

Los antiguos tenían una actitud ambivalente hacia la magia (que consistía en *hechicería*, una habilidad aprendida, y *brujería*, un «talento» inherente). La magia era a la vez temida por sus malignos efectos, y necesaria como protección y como medio para lograr fines antisociales (sin que nadie fuese más sabio). Las acusaciones de hechicería que aparecen en los cinco hechos apócrifos constituyen un tema literario empleado en relación con lo siguiente: (1) A los apóstoles se les califica a menudo de hechiceros por los oponentes, sin que se den razones específicas (*Hechos de Pablo* 7; *Hechos de Pedro* 4). (2) La continencia sexual se considera como efecto de brujería (*Hechos de Tomás* 96, 98, 101, 134; *Hechos de Pablo* 15, 20). (3) Los apóstoles y otros cristianos virtuosos se hallan en conflicto con los magos paganos (*Hechos de Andrés* 10.11-40; *Hechos de Pedro* 16-29). (4) El agua, el pan y el aceite eucarísticos empleados para ungir son vistos por los paganos como *materia magica* (*Hechos de Tomás* 152). (5) El uso cristiano del nombre de Jesús es considerado como mágico (*Hechos de Juan* 31; *Hechos de Tomás* 96).

Función Literaria

La intención implícita aunque consciente de los autores de los hechos apócrifos era el de la edificación y el entretenimiento. Los principales vehículos de edificación son los discursos de los apóstoles, que dan expresión a creencias y prácticas cristianas

características que separan a los autores y sus audiencias del mundo del paganismo. De este modo legitiman la visión universal cristiana recurriendo a los relatos paradigmáticos de los apóstoles fundadores. Los *Hechos de Pablo* tienen una función especial en relación con la figura de Tecla. Esta obra legitima la predicación, enseñanza y quizás ministerios bautismales de las mujeres en la iglesia de finales del primer siglo y principios del segundo.

Los episodios de los hechos apócrifos tienen muchas veces un fuerte matiz alegórico que encaja en el énfasis que se da a la edificación. El episodio de la descripción de Juan (*Hechos de Juan* 26-29) proporciona al apóstol la oportunidad de revelar los verdaderos colores que deben ser empleados para expresar el interior de la persona: amabilidad, bondad, y amor fraterno. Cuando Juan hace que un sacerdote de Artemis resucite, le dice que no estará realmente «vivo» hasta que crea en Jesús (*Hechos de Juan* 47; cf. 52), lo cual hace de inmediato. Pedro da un sermón mientras se halla suspendido cabeza abajo en una cruz, usando esa postura como metáfora de la caída de cabeza del primer hombre en la tierra, lo cual se repite en el nacimiento humano (*Hechos de Pedro* 38-39).

La Novela Antigua

La «novela», i.e., narrativas de ficción en prosa que destacan temas como el amor, los viajes, y la violencia (generalmente dentro del marco de una historia de dos amantes separados y finalmente reunidos después de muchas pruebas), apareció por primera vez a finales del período helenístico o principios del período imperial romano (del siglo primero a.C. al primero d.C.). La *Odisea*, una especie de proto-novela, tiene muchos rasgos novelísticos aunque está en verso, y presenta una estructura más complicada que cualquier novela griega existente. A través de la influencia de Erwin Rohde hace un siglo, las novelas griegas se consideraron *tardías* (siglos quinto o sexto d.C.), *mediocres*, y *serias*. Todos estos juicios se han corregido desde entonces. El hallazgo de papiros sugiere que las anteriores novelas tuvieron su origen no más tarde del 150 d.C., y la más

antigua de todas, *Quéreas y Calírroe* de Caritón, se data actualmente entre el primer siglo a.C. y el primer siglo d.C. Otros importantes ejemplos del género que han llegado hasta nuestros días incluyen la *Ephesiaka* de Jenofonte (siglo segundo d.C.), la *Babyloniaka* de Jámblico (siglo segundo d.C.), *Dafnis y Cloe* de Longo (segunda mitad del siglo segundo d.C.), *Leucipa y Clitofonte* de Aquiles Tacio (final del siglo segundo d.C.) y *Ethiopika* de Heliodoro (siglo cuarto d.C.). Aunque las novelas latinas no tienen mucho que ver con los propósitos de este libro como las novelas griegas, dos importantes ejemplos son *Metamorfosis* de Apuleyo (siglo segundo d.C.) y *Satyricon* de Petronio (siglo primero d.C.).

Los griegos no tenían un término genérico especial para la novela, que diversamente designaban como «cuento» (*ainos, diēgēma*), «relato» o «ficción» (*mythos*), «narrativa» (*logos*), «historia» (*historia*), o «informe» (*akousma*). En la reciente antiguedad se hablaba comúnmente de las novelas como «cuentos ficticios» (*plasmatika*), o «cuentos dramáticos» (*dramatika*). Las novelas griegas, al contrario que sus equivalentes romanas, nunca fueron realmente aceptadas en los círculos literarios, a pesar del hecho de que las primeras novelas probablemente fueron escritas para círculos cultos de la Asia Menor helenística, en un tiempo en el que el período clásico (480-330 a.C.) era recordado con nostalgia. Muchas novelas emplearon la edad clásica como referencia cronológica (salvo la *Ephesiaka* de Jenofonte). La crítica antigua consideró la poesía como el vehículo literario más apropiado para la ficción, y consideró las narrativas imaginativas, que carecían de los elementos de edificación e instrucción (latín: *utilitas*), como inadecuadas para consumo adulto (Macrobio, *Comentario sobre el Sueño de Escipión* 1.2.6-16).

Aunque en la novela griega influyeron géneros anteriores como historia, biografía, descripciones de fabulosos viajes, y poesía erótica, Ben Perry la consideró como la más informe de las formas literarias antiguas, reflejando la sociedad abierta en la que tuvo su origen. Según B.P. Reardon, la novela hizo las veces del mito en la sociedad greco-romana, con su tema central del viajero solitario en busca de su amada como expresión del sentido individual de aislamiento en el mundo. La novela al-

canzó el cenit de su popularidad en los siglos segundo y tercero d.C., y a veces circuló en forma de códice (i.e., libro), en vez de la forma literariamente más aceptable de rollo, una posible indicación de popularidad. De los treinta y dos fragmentos de novelas que sobreviven del primero al tercer siglo d.C., tres están en forma de códice: Aquiles Tacio (un fragmento del siglo segundo, otro del tercero), y la recientemente descubierta *Phoinikika* de Loliano (siglo segundo). La heroína es realmente el personaje central en muchas novelas, sugiriendo su popularidad entre las mujeres. Algunas pueden incluso haber sido escritas por mujeres. A. Scobie argumenta que los contadores de cuentos itinerantes leían novelas a las familias o grupos de clase baja, aunque la evidencia de esta atractiva propuesta es escasa (Quintiliano, *Institutos* 5.11.19; Plinio, *Carta* 2.20.1). El auge de la novela griega coincidió con la popularidad de los hechos apócrifos cristianos de los apóstoles (siglos segundo y tercero d.C.), y muchos eruditos (entre los que se hallan Ernst von Dobschütz, Rosa Söder y Richard Pervo) han destacado su conexión genérica.

El Género de los Hechos Apócrifos

Los Hechos Apócrifos y la Novela Griega

La afinidad genérica entre los hechos apócrifos y la novela griega ha sido minuciosamente examinada por Rosa Söder. Ella eligió cinco rasgos «novelísticos esenciales» que aparecen en varias combinaciones en la literatura novelística antigua: (1) las demostraciones de poder sobrenatural por el héroe (i.e., el elemento aretalógico), (2) el tema de los viajes, (3) propaganda religiosa o filosófica, (4) el tema del amor, y (5) interés en lo exótico y desconocido (el elemento teratológico). En tanto que los elementos aretalógicos y teratológicos aparecen muchas veces en los hechos apócrifos, en las novelas griegas son inexistentes. Con todo, el elemento erótico, que es prominente en las novelas griegas, no existe en los hechos apócrifos. Según Söder, la relación entre las novelas antiguas y los hechos apócrifos es sólo indirecta. Estos últimos tienen vínculos más estrechos con

un género literario que por otro lado no ha sobrevivido: las narrativas populares que se centran en las aventuras, prodigios y romances de héroes reales o imaginarios.

El tema del amor, que es esencial en las novelas, es tratado de una forma totalmente diferente en los hechos apócrifos. Mientras la novela griega narra la separación involuntaria *temporal* y una reunión final de los amantes, los hechos apócrifos hacen hincapié en la separación *permanente* de los amantes (vírgenes de novios, esposas de esposos). Pero mientras la separación temporal de los amantes mueve la trama en las novelas griegas (sirviendo como fuerza excitante), el tema de la separación permanente en los hechos apócrifos aporta una tensión dramática sólo en ciertos episodios. En muchos episodios de los hechos apócrifos, la tensión es generada por el deseo de abstinencia sexual de parte de mujeres conversas y el deseo de amantes o maridos no conversos de unas normales relaciones sexuales o conyugales. Los apóstoles, descritos como hombres santos, actúan como agentes del mundo sobrenatural al facilitar esta «enajenación del afecto» por motivos religiosos. Los hechos apócrifos, en contraste con la novela griega, muestra una visión negativa del mundo, que se refleja en la actitud de las comunidades cristianas que los produjeron.

El tema de los viajes funciona de diferentes formas en ambos tipos de literatura. En la mayor parte de las novelas griegas, viajar a lugares distantes prolonga la tensión de la trama, que se mueve por la separación de dos amantes (analizando y poniendo a prueba su mutua fidelidad). Los relatos de viajes también proporcionan entretenimiento a los lectores con descripciones de rasgos exóticos de lugares y pueblos distantes. Con todo, el tema de los viajes no es indispensable. No aparece en *Dafnis y Cloe* de Longo, apenas sale en los *Hechos de Pedro*, e incluso en los *Hechos de Tomás* sólo se menciona tres veces (3-14, 16-17, 68-71). Aún en los hechos apócrifos que destacan en mayor grado los viajes (*Hechos de Pablo, Hechos de Juan, Hechos de Andrés*), los itinerarios conectan episodios dramáticos de manera imprecisa, mientras que la globalmente composición carece de unidad dramática.

Hechos Apócrifos y Hechos Canónicos

Los títulos de los hechos apócrifos imitaron el título *Praxeis*, que fue añadido a los Hechos canónicos antes de 150 d.C. Los vínculos genéricos entre los hechos canónicos y apócrifos van más allá de la imitación de un título, ya que es probable que los primeros inspiraran la producción de los segundos. Existen importantes semejanzas y diferencias entre los Hechos canónicos y los hechos apócrifos. (1) El autor de los Hechos canónicos presenta su obra como *historia*, mientras que es claro que los autores de los hechos apócrifos escribían básicamente ficción. (2) En tanto que los apóstoles son descritos como hombres santos estereotipados en los hechos apócrifos, estas imágenes son sólo marginales en los Hechos canónicos (e.g., las cualidades curativas de la sombra de Pedro, Hechos 5:15; los pañuelos milagrosos de Pablo, 19:12). (3) Mientras que el punto central literario de los hechos apócrifos es el episodio individual, los Hechos canónicos, aunque carecen de «trama» en el sentido convencional, sin embargo posee un movimiento cronológico hacia un objetivo, la proclamación del evangelio en Roma. Pero a pesar de estas diferencias superficiales, parece claro que los Hechos canónicos aportaron un paradigma literario a los hechos apócrifos.

Los Hechos Apócrifos y las Vidas de Filósofos

Los hechos apócrifos no son biografías, ya que muestran escaso interés directo en las vidas de los apóstoles antes de la muerte y resurrección de Jesús. La figura del apóstol es de interés principalmente como mensajero de Dios que da ejemplo, a la vez que proclama la verdad cristiana. Hay, por tanto, muchas semejanzas entre los apóstoles descritos en los hechos apócrifos y las biografías contemporáneas de filósofos (e.g., *Vida de Apolonio*, de Filóstrato, y las vidas de Pitágoras por Jámblico y Porfirio). Hay, por ejemplo, notables semejanzas entre los *Hechos de Tomás* y la *Vida de Apolonio* de Filóstrato (nacido aprox. 170 d.C.). Tanto Tomás como Apolonio viajan a la exótica tierra de la India; ambos se relacionan con la nobleza (Tomás

visita al rey hindú Gundaforo); ambos predican, realizan milagros y experimentan persecución y sufrimiento. Pero el erotismo suprimido de *Hechos de Tomás* no tiene equivalente en la *Vida de Apolonio*, y la estructura de *Hechos de Tomás* es más compleja que la de las novelas.

Conclusiones

Richard Pervo, en su intento de vincular *genéricamente* los hechos apócrifos con los Hechos canónicos y la novela antigua, es contrario a la opinión de que los temas de amor y viajes sean sellos distintivos genéricos de la novela (*Metamorfosis* de Apuleyo no es una historia de amor, y en *Dafnis y Cloe* de Longo no aparece ningún viaje). Pervo aporta una definición amplia de las antiguas novelas como entretenidas narrativas extensas de ficción en prosa, que proyectan el ideal individual y las aspiraciones sociales de los lectores en personajes que llevan a cabo estos ideales, trascendiendo los límites de la vida ordinaria. En esta definición, sólo el término *ficción* distingue a la novela de las diversas formas de historiografía antigua. Dicho de otro modo, la definición de Pervo es tan amplia que lo que ha sido definido es más bien un *tipo* y no un *género* de literatura antigua. Los hechos apócrifos tienen varios rasgos en común con la novela griega, los Hechos canónicos, y las vidas de filósofos del segundo y tercer siglos. Las tradiciones características del cristianismo popular se han combinado con la forma y función de la ficción tradicional para proporcionar un nuevo vehículo, para entretenimiento y edificación de los cristianos ordinarios de la reciente antiguedad.

Para un Posterior Estudio

Sobre Lucas-Hechos: Henry J. Cadbury, *La Elaboración de Lucas-Hechos* (Macmillan Co., 1927); Leander E. Keck y J. Louis Martyn, *Estudios sobre Lucas-Hechos* (Abingdon Press, 1966). Un estudio fechado en 1960 pero aún valioso es de C. K. Barrett, *Lucas el Historiador en un Reciente Estudio*

(Fortress Press, 1970). Ver también I. Howard Marshall, *Lucas: Historiador y Teólogo* (Exeter: Paternoster Press, 1970), y Robert Maddox, *El Objetivo de Lucas-Hechos* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1982). C. H. Talbert ha publicado dos volúmenes de valiosos estudios sobre Lucas-Hechos: *Perspectivas sobre Lucas-Hechos* (Association of Baptist Professors of Religion, 1978), y *Lucas-Hechos: Nuevas Perspectivas del Seminario de la Sociedad de Literatura Bíblica* (Crossroad Publishing Co., 1984). Dos colecciones de importantes ensayos por Jacob Jervell son *Lucas y el Pueblo de Dios* (Augsburg Publishing House, 1972), y *El Pablo Desconocido: Ensayos sobre Lucas-Hechos y la Historia Primitiva Cristiana* (Augsburg Publishing House, 1984).

Sobre Lucas: Para un repaso de la investigación sobre Lucas, ver de M.Rese, «Das Lukas-Evangelium: Ein Forschungsbericht». *ANRW* II.25.2, 2258-2328. El comentario más importante es de Joseph A. Fitzmyer, *El Evangelio Según Lucas*, 2 vols. Anchor Bible (Doubleday & Co., 1981-85). Otro excelente comentario reciente es de I. Howard Marshall, *El Evangelio de Lucas: Un Comentario sobre el Texto Griego* (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1978).

Sobre Hechos: La historia de investigación erudita sobre Hechos es revisada por W. Ward Gasque, *Una Historia de la Crítica de los Hechos de los Apóstoles* (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1975). Para una perspectiva conservadora sobre la investigación de Hechos, ver F. F. Bruce, «Los Hechos de los Apóstoles: Informe Histórico o Reconstrucción Teológica», *ANRW* II.25.2, 2569-2603. Eckhard Plümacher resume y critica la reciente investigación, «Acta-Forschung 1974-1982», *Theologische Rundschau* 48 (1983), 1-56; 49 (1984), 105-169. Los mejores comentarios sobre Hechos incluyen los de Gerhard Schneider, *Die Apostelgeschichte,* 2 vols. (Freiburg: Herder, 1980-82); Ernst Haenchen, *Los Hechos de los Apóstoles, Un Comentario* (Westminster Press, 1971); Martin Dibelius, *Estudios en los Hechos de los Apóstoles, rev. por H. Greeven (London: SCM Press, 1956).*

Sobre el Género de Lucas-Hechos: Richard I. Pervo, *Utilidad con Placer: El Género Literario de los Hechos de los Apóstoles* (Fortress Press, 1987); S.P. Schierling y M. J. Schier-

ling, «La Influencia de los Romances Antiguos en los Hechos de los Apóstoles», *Boletín Clásico 54* (1978), 81-88; Charles H. Talbert, *Modelos Literarios, Temas Teológicos y el Género de Lucas-Hechos* (Scholars Press, 1974).

Rasgos Formales de Lucas-Hechos: *Lenguaje y Estilo:* H. J. Cadbury, *El Estilo y Método Literario de Lucas*, Harvard Theological Studies, 6 (Harvard University Press, 1920); John C. Hawkins, *Horae Synopticae: Contribuciones al Estudio del Problema Sinóptico*, 2ª edic. (Oxford: Clarendon Press, 1909), pp. 174-197. ***Modelos Literarios:*** W. Radl, *Die Parallelen von Lukas-Evangelium und Apostelgeschichte* (Frankfurt: Lang, 1979); Charles H. Talbert, *Modelos Literarios, Temas Teológicos y el Género de Lucas-Hechos* (Scholars Press, 1974). Un volumen que contiene una mina de información sobre Lucas-Hechos en conexión con las formas literarias y epigráficas antiguas es: *Bienechor: Estudio Epigráfico de un Campo Semántico Greco-Romano y el Nuevo Testamento*, de Frederick W. Danker (Clayton Publishing House, 1982).

Sobre la Crítica de Forma en Hechos: Martin Dibelius, «Crítica de Estilo del Libro de los Hechos», en id., *Estudios en los Hechos de los Apóstoles,* rev. por H. Greeven (London: SCM Press, 1956), pp. 1-25; Eduard Norden, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Darmstadt, 1956).

Sobre los Prefacios de Lucas-Hechos: H. J. Cadbury, «Comentario sobre el Prefacio de Lucas», *Comienzos*, vol. 2, 489-510. Un excelente estudio reciente con referencias bibliográficas completas es el libro de Richard J. Dillon, «Visión Anticipada del Proyecto de Lucas desde su Prólogo (Lucas 1:1-4)», *RTBC* 43 (1981), 205-227. Ver también de Vernon K. Robbins, «Los Prefacios en la Biografía Greco-Romana y en Lucas-Hechos», *Perspectivas en Estudios Religiosos* 6 (1979), 94-108. Un importante y reciente artículo de Loveday Alexander, «El Prefacio de Lucas en el Contexto de la Composición de Prefacios Griegos», *NovT* 28 (1986), 48-74.

Sobre Genealogías: Las dos obras básicas sobre genealogía bíblica son de M.D. Johnson, *El Propósito de las Genealogías Bíblicas* (Cambridge: University Press, 1969), y de Robert R. Wilson, *Genealogía e Historia en el Mundo Bíblico* (Yale Uni-

versity Press, 1977). Sobre genealogía griega, *Estudios en Genealogía Griega*, de Molly Broadbent (Leiden: E.J. Brill, 1968). El trasfondo greco-romano se destaca en W. Speyer, «Genealogías», *RAC*, IX, cols. 1145-1268. Véase en particular la obra de W. S. Kurz, «Lucas 3:23-38 y las Genealogías Bíblicas Greco-Romanas», en *Lucas-Hechos: Nuevas Perspectivas del Seminario de la Sociedad de Literatura Bíblica*, rev. por C. H. Talbert (Crossroad Publishing Co., 1984), pp. 169-187.

Sobre Episodios Dramáticos: El estudio más importante es de E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), pp. 80-136. Sobre Hechos 27:1- 28:16, véase de M.P.O. Morford, *El Poeta Lucano: Estudios de Épica Retórica* (Oxford: Basil Blackwell, 1967), pp. 20-36, y S.M. Praeder, «Hechos 27:1-28:16: Viajes Marítimos en la Literatura Antigua y la Teología de Lucas-Hechos», *RTBC* 46 (1984), 683-706, que se refiere a las oportunas fuentes principal y secundaria. También véase de G. B. Miles y G. Trompf, «Lucas y Antífono: La Teología de Hechos 27-28 a la Luz de las Creencias Paganas Sobre la Divina Retribución, Contaminación y Naufragio», *RTH* 69 (1976), 259-267, ampliado y criticado por D. Ladouceur, «Preconcepciones Helenísticas del Naufragio y la Contaminación como un Contexto para Hechos 27-28», *RTH* 73 (1980), 435-449.

Sobre Discursos: Un anterior estudio esencial es de H. J. Cadbury, «Los Discursos de Hechos», *Comienzos*, vol. 5, 402-427. Un estudio moderno y básico es el de Martin Dibelius, «Los Discursos en Hechos y la Historiografía Antigua», en id., *Estudios de los Hechos de los Apóstoles*, rev. por H. Greeven (London: SCM Press, 1956), pp. 138-185. En particular excelente es la obra de Paul Schubert: «El Ciclo Final de Discursos en el Libro de Hechos», *RLB* 87 (1968), 1-16. Ulrich Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1961), duda de la autenticidad de los seis discursos a audiencias judías pero halla modelos tradicionales en aquellos dirigidos a paganos. Dos valiosos artículos son el análisis de los discursos de misión por Edward Schweizer, «Relativo a los Discursos en Hechos», en *Estudios en Lucas- Hechos*, rev. por L.E. Keck y J.L. Martyn (Abingdon, 1966) pp. 208-216, y los discursos de defensa de Pablo por Jerome Neyrey,

«El discurso de Defensa Legal y los discursos del Juicio de Pablo en Hechos 22-26: forma y función», en *Lucas-Hechos*, rev. por por C. H. Talbert (Crossroad Publishing Co., 1984), pp. 210-224.

Sobre Simposia: Se cita importante literatura secundaria y se discuten tres pasajes de Lucas en E.S. Steele, «Lucas 11:37-54 - ¿Un Simposium Helenístico Modificado?» *RLB* 103 (1984), 379-394. El único y más importante análisis del género es de Josef Martin, *Symposion: Die Geschichte einer literarischen Form* (Paderborn: Verlag Ferdinand Scheningh, 1931). Sobre symposion y el Seder Judío, véase de S. Stein, «La Influencia de la Literatura de Symposia en la Forma Literaria del Pesah Haggadah», *REJ* 8 (1957), 13-44. Una revisión crítica reciente de la propuesta de Stein es, *Los Orígenes del Seder*, de Baruch M. Bokser (University of California, 1984), pp. 10-12, 50-66.

Sobre los Pasajes «Nosotros»: Un importante artículo reciente que examina las posibles interpretaciones es de E. Plümacher, «Wirklichkeitserfahrung und Geschichtsschreibung bei Lukas: Erwägungen zu den Wir-Stücken der Apostelgeschichte», *ZNW* 68 (1977), 2-22. Jacques Dupont, *Las Fuentes de Hechos*, tr. por K. Pond (Herder & Herder, 1964), pp. 75-165, revisa la investigación y apoya la hipótesis del itinerario. Vernon K. Robbins, «Por Tierra y por Mar: Los Pasajes 'Nosotros' y los Viajes Marítimos Antiguos», en *Perspectivas sobre Lucas-Hechos*, rev. por C. H. Talbert (Association of Baptist Professors of Religion, 1978), pp. 215-242. Las propuestas de Robbins son convincentemente cualificadas por Colin J. Hemer, «Narrativa en Primera Persona en Hechos 27-28», *BT* 36 (1985), 79-109. E. Haenchen, «'Nosotros' en Hechos y el Itinerario», *Revista de Teología y la Iglesia 1* (1965), 65-99. G. I. Davies, «Los Itinerarios en el Desierto: Un Estudio Comparativo», *BT* 25 (1974), 46-81, es una mina de información sobre literatura itineraria greco-romana y del Cercano Oriente.

Sobre las Novelas Antiguas: La mejor introducción general a la novela griega es de Thomas Hägg, *La Novela en la Antiguedad* (University of California Press. 1983), con una amplia bibliografía en pp. 235-250. Un tratamiento excepcionalmente importante es el de B.P. Reardon, *Courants Littéraires Grecs des IIe et IIe siècles après J.C.* (Paris: Les Belles Lettres, 1971),

pp. 309- 405. También importantes son Ben Edwin Perry, *Los Antiguos Romances: Un Relato Literario-Histórico de Sus Orígenes* (University of California Press, 1967) y A. Scobie, *Aspectos del Romance Antiguo y su Patrimonio* (Meisenheim/ Glan, 1969). El estudio clásico sobre el tema es de Erwin Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, 2ª ed. (Leipzig: Teubner, 1900). Para una guía a la reciente investigación véase de G. N. Sandy, «Erudición Reciente en la Ficción en Prosa de la Antiguedad Clásica», *Mundo Clásico* 67 (1974) 321-359. Sobre diversas novelas, véase de Albert Henrichs, *Die Phoinikika des Lollianos: Fragmente eines neuen griechischen Romans* (Bonn: Rudolf Habelt Verlag, 1972), que debe ser leída juntamente con Jack Winkler, «Lollianos y los Desesperados» *REH* 100 (1980), 155-181. Véase también de B.P. Reardon, «Tema, Estructura y Narrtiva en Caritón», en *Literatura Griega Tardía*, rev. por John J. Winkler y Gordon Williams, Yale Classical Studies, 27 (Cambridge: University Press, 1982), pp. 1-27; Gareth L. Schmeling, *Caritón* (Twayne Publishers, 1974); Sophie Trenker, *La Novela Griega en el Período Clásico* (Cambridge: University Press, 1958); John J. Winkler, *Autor & Actor: Lectura Narratológica del* Asno Dorado *de Apuleyo* (University of California Press, 1985).

Sobre los Hechos Apócrifos: Indispensable por sus extensos artículos de introducción y traducciones al inglés de los hechos apócrifos más importantes es el libro de Edgar Hennecke, *Apócrifos del Nuevo Testamento*, rev. por Wilhelm Schneemelcher, tr. por R. McL. Wilson et al, vol. 2 (Westminster Press, 1966). François Bovon et al., *Les actes apocryphes des apôtres: christianisme et monde païen* (Geneva: Labor et Fides, 1981), es una obra indispensable que contiene muchos artículos importantes y bibliografía reciente. Idiosincrática pero valiosa es la obra de Steven L. Davies: *La Rebelión de las Viudas: El Mundo Social de los Hechos Apócrifos* (Southern Illinois University Press, 1980). E. von Dobschütz, «Der Roman in der altchristlichen Literatur», *Deutsche Rundschau* 111 (1902), 87-106, propuesto en primer lugar como vínculo genérico entre los hechos apócrifos y la novela. Importantes análisis de la imagen del «hombre santo» se hallan en Peter Brown, «Surgimiento y Función del Hombre Santo en la Reciente Antiguedad», *RER* 61

(1971), 80-101, y G. Fowden, «El Hombre Santo Pagano en la Sociedad Antigua Reciente», *REH* 102 (1982), 33-59. Ver también de A. F. J. Klijn, *Los Hechos de Tomás* (Leiden: E. J. Brill, 1962). Dennis Ronald MacDonald, *La Leyenda y el Apóstol: La Batalla por Pablo en Relato y Cánon* (Westminster Press, 1983), es un excelente estudio en el que las tradiciones orales que se encierran en los *Hechos de Pablo* se ven reflejadas en (y contrapuestas a) las Cartas Pastorales del Seudo-Pablo. Ver también de Richard I. Pervo, *Utilidad con Placer: El Género Literario de los Hechos de los Apóstoles* (Fortress Press, 1987); E. Plümacher, «Apokryphe Apostelakten», *RE*, vol. supl. XV (Munich, 1978), cols. 11-70; S.M. Praeder, «Lucas-Hechos y la Novela Antigua», *Sociedad de Literatura Bíblica: 1981, Documentos del Seminario*, rev. por K. H. Richards (Scholars Press, 1981), pp. 269-292; William M. Ramsay, «Hechos de Pablo y Tecla», en id., *La Iglesia en el Imperio Romano Antes de 170 d.C.* (London: Hodder & Stoughton, 1897), pp. 375-428; S.P. Schierling y M. J. Schierling, «La Influencia de los Romances Antiguos en los Hechos de los Apóstoles», *Boletín Clásico* 54 (1978), 81-88; Rosa Söder, *Die apocryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1932); R. McL. Wilson, «Apokryphen, II. Apokryphen des Neuen Testaments», *Theologische Realenzyklopädie*, III, 341-348.

5
Las Cartas en el Mundo Antiguo

La forma de carta desplegó una gran flexibilidad en el mundo antiguo. Prácticamente cualquier tipo de texto escrito podía ser enviado a personas o grupos en un formato epistolar. Muchas de las cartas, antiguas o modernas, son comunicaciones escritas que se dirigen a personas o grupos de los que el remitente está separado por la distancia o por la condición social. La carta es por tanto un substituto de la comunicación oral y podía servir en casi tantas formas como el discurso. En los tiempos antiguos, las cartas eran llevadas generalmente por mensajeros, pero no todos los mensajeros llevaban cartas. Los mensajeros también transmitían mensajes orales o elaboraciones orales de cartas escritas. La palabra griega *epistolē* («epístola») originalmente se refería a una comunicación *oral* enviada por un mensajero (Herodoto 4.10.1; Tucídides 7.11.1). Bien fuera que la gente se conociese personalmente o enviara mensajes (orales o escritos), la etiqueta prescribía una salutación inicial y una frase de despedida.

La superposición entre carta y discurso sugiere dos dimensiones importantes para entender la primera. En primer lugar, la oratoria era muy importante en el mundo greco-romano y la retórica ocupaba un lugar esencial en la educación antigua. Aunque principalmente conectada con la entrega oral, la retórica tenía un profundo efecto en todos los géneros de la literatura, incluyendo las cartas. Un conocimiento de la teoría de la retórica antigua puede, por tanto, contribuir a comprender las cartas escritas por los antiguos (como Pablo e Ignacio) que tenían una educación más que básica. En segundo lugar, en todo el mundo antiguo había un alto grado de estratificación social. En consecuencia, los sistemas de etiqueta prescribían formas de conducta y de lenguaje socialmente apropiadas para relacionarse

con personas de condición social más alta, igual o más baja, en diversas situaciones. En las cartas, en las que el remitente se comunica con una persona o grupo, la condición social y relación del remitente y receptor influirán inevitablemente en *lo que* se dice y *cómo* se dice.

Sin embargo, la relación entre comunicaciones escritas y orales puede exagerarse. En tanto que existen muchas semejanzas entre cartas escritas y comunicaciones orales, también hay importantes diferencias en lenguaje, estilo y estructura. No escribimos de la manera que hablamos. Tampoco los antiguos. La comunicación oral, por ejemplo, tiende a ser *lineal* o *secuencial*. El contexto inmediato de una afirmación es la afirmación anterior, y los rasgos paralinguísticos «interpretativos» de gestos, tempo, inflexión, ritmo y calidad de voz. Al tiempo que los textos escritos pueden también ser lineales, el lector tiene la ventaja de poder releer anteriores secciones del documento no totalmente entendidas, o no del todo apreciadas en la primera lectura. Con todo, y puesto que los textos escritos tienen que prescindir de los rasgos paralinguísticos del discurso, deben ser escritos de un modo especial para funcionar sin «intérprete» (Platón, *Fedro* 275c).

La «carta» fue la forma literaria más popular en los principios del cristianismo. También es la más problemática ya que presenta más variedad y flexibilidad que cualquiera otra forma literaria. En el Nuevo Testamento hay veintidós «cartas». Veinte son escritos independientes; dos están insertados en el texto de Hechos. Incluyen (1) comunicaciones escritas entre personas (1-2 Timoteo, Tito, 2-3 Juan); (2) comunicaciones escritas entre personas y grupos específicos (la mayoría de las cartas de Pablo); (3) cartas circulares enviadas a varias comunidades (Gálatas, Efesios, Santiago, 1-2 Pedro, Judas); (4) la forma de carta usada como recurso estructural para otro género (Apocalipsis); (5) una homilía anónima con una conclusión epistolar, pero sin una disposición epistolar (Hebreos); y (6) cartas «insertadas» (Hechos 15:23-26; 23:26-30). Las siete «cartas» incorporadas en Ap. 2-3 no son realmente cartas, sino proclamaciones proféticas modeladas según antiguos edictos reales e imperiales. La primera de Juan fue llamada carta, pero carece de saludo y conclusión característicos de las cartas antiguas.

De las quince diferentes composiciones de nueve autores de los Padres Apostólicos (escritas entre 90-140 d.C. aprox.), doce están en forma de carta. Las siete cartas de Ignacio incluyen cartas parenéticas escritas a cinco iglesias y una persona (Policarpo de Esmirna), y una carta de consejo escrita a la iglesia romana. La carta de Policarpo a los Filipenses es principalmente parenética. La *Primera de Clemente* es una extensa carta de consejo escrita desde Roma a la iglesia Corintia. La *Epístola a Diogneto* es una carta protréptica («persuasiva») que intenta convencer al lector de la verdad del Cristianismo. *Bernabé* es una larga homilía basada en una exégesis alternada del Antiguo Testamento. El *Martirio de Policarpo* es un relato de las circunstancias que condujeron a la ejecución de Policarpo, escrito como carta circular. La gran diversidad evidente en este breve estudio de las cartas cristianas primitivas subraya la ambigüedad de la forma de «carta».

Cartas Greco-Romanas

Las primitivas cartas cristianas tienen muchas semejanzas formales con las antiguas cartas en papiros recuperados de Egipto por miles entre montones de basura donde habían sido desechados y de los forros de cartón para ataúdes en que fueron reciclados. Con todo, mientras casi la totalidad de las cartas de papiro son relativamente breves, muchas de las primitivas cartas cristianas son bastante extensas. Su misma extensión sugiere una comparación con las más extensas cartas literarias y oficiales de la antiguedad preservadas en colecciones epistolares, incorporadas en narrativas literarias o inscritas en piedra.

Adolf Deissmann, un pionero en el análisis comparativo de cartas antiguas, las definió como conversaciones personales y privadas entre personas separadas por la distancia. Debido a que él vió semejanzas entre las cartas griegas comunes en papiro recuperadas y las auténticas cartas de Pablo, distinguió las *verdaderas cartas* (que son naturales, espontáneas y privadas) de las *cartas literarias* o *epístolas* (mecánicas, artísticas y públicas). Deissmann consideró como *verdaderas cartas*, todas las cartas auténticas de Pablo, junto con 2-3 Juan, pero las Pasto-

rales y la mayoría de las cartas Católicas (Hebreos, Santiago, 1-2 Pedro, Judas) como *epístolas*. La influyente diferenciación de Deissmann entre cartas y epístolas ha obscurecido más que aclarado el espectro de posibilidades que separaban la breve carta personal de las cartas literarias de la antiguedad. Por ejemplo, no existen cartas realmente privadas entre las cartas auténticas de Pablo. Deissmann tampoco era sensible a las diferencias de estilo entre las cartas de papiro y las cartas paulinas. Las cartas de Pablo y Séneca, como ejemplo, despliegan un estilo dialogístico muy diferente de cualquier otro hallado en las cartas en papiro.

Las Cartas y la Retórica

La gran mayoría de las cartas antiguas eran relativamente breves comunicaciones escritas en una ocasión específica y desechadas poco después. Antes del siglo primero a.C. la retórica vino a ejercer una fuerte influencia en la composición de cartas, particularmente entre la gente culta. Sus cartas servían no sólo como medio de comunicación sino también como sofisticados instrumentos de persuasión y medios para hacer un despliegue de habilidad literaria.

Los primitivos manuales retóricos greco-romanos tienen poco qué decir sobre el arte de la composición de cartas. Los dos tratamientos más importantes de la teoría epistolar son *Sobre el Estilo* 4.223-235 (hacia el siglo primero a.C.) incorrectamente atribuido a Demetrio de Falero, y *Estilos Epistolares* (siglos cuarto al sexto d.C.) erróneamente atribuido a Proclo o Libanio. El conocimiento de Cicerón de la teoría epistolar griega indica que los manuales sobre epistolografía circulaban durante el siglo primero a.C. También es importante *Tipos Epistolares* de Pseudo-Demetrio (siglo primero a.C. o posterior), y un apéndice titulado «Sobre la Escritura de Cartas» en *Artes Retóricas* de Julio Victor (siglo cuarto d.C.).

Tipos de Cartas

Aparte de la distinción de Deismann entre cartas verdaderas y epístolas literarias (que tenían la ventaja de la simplicidad), pocas tipologías de cartas greco-romanas o cartas primitivas

cristianas han sido propuestas y ninguna ampliamente adoptada. Las diferencias entre cartas privadas y oficiales, documentales y no documentales, han demostrado ser sólo ligeramente menos problemáticas que la distinción de Deissmann entre cartas no-literarias y literarias.

Un método antiguo para categorizar cartas fue el de *contenido*. Cicerón, por ejemplo, distinguió entre cartas de noticias, cartas domésticas, cartas de recomendación, cartas de consuelo, y cartas con promesa de ayuda (*A los Amigos* 2.4.1; 4.13.1; 5.5.1). A.N. Sherwin-White (1966), sintetizando hasta trece tipos antiguos, sugiere ocho tipos: (1) asuntos públicos (historia, anécdotas, habladurías); (2) bocetos de carácter; (3) patrocinio; (4) admoniciones; (5) asuntos domésticos; (6) asuntos literarios (e.g. composición, crítica); (7) artísticos; y (8) cortesía social.

Los tratados sobre teoría epistolar antigua proporcionaban extensas listas de tipos de cartas junto con ejemplos breves. A saber, los *Tipos Epistolares* de Pseudo-Demetrio, describe veintiun tipos (e.g., amistad, elogio, acusación, amonestación, consuelo, censura). Seudo-Libanio estudia cuarenta y un tipos de epístolas en *Estilos Epistolares*. Estos tipos epistolares generalmente se ajustan a diecinueve aspectos de la oratoria epidíctica elaborada por Quintiliano (3.4.3), y muchos de ellos son sutiles variantes de la carta griega de consejo (*logos protreptikos* o *logos parainetikos*). Todos estos tipos se centran en el propósito del cuerpo de la carta e ignoran los rasgos epistolares formales hallados en los principios y finales (en las cartas modelo antiguas, generalmente se omiten las fórmulas de comienzo y final). Pseudo-Libanio recomienda que los sobrescritos de una epístola sean muy llanos: «De X a Y, saludos» (*Estilos Epistolares* 51).

Recientemente, Stanley Stowers (1986) ha propuesto una tipología de seis tipos epistolares de cartas greco-romanas ampliamente basadas en la teoría epistolar antigua: (1) cartas de amistad; (2) cartas familiares; (3) cartas de elogio y acusación (funciones de la retórica epidíctica); (4) cartas exhortativas (con siete subtipos: cartas parenéticas, protrépticas, de consejo, de reprensión, de censura, de reproche y de consuelo); (5) cartas de recomendación (o mediación); y (6) acusadoras, apologéticas y explicativas (funciones de la retórica jurídica), hallados en cartas de petición. Stowers reconoce que mientras algunos tipos

epistolares se ajustan a una de las tres clases de retórica (judicial, deliberativa, epidíctica), otras se resisten a dichas categorías (e.g., las cartas de exhortación). Según los teóricos epistolares, Stowers contempla las cartas *de manera funcional*, i.e., desde el punto de vista de las acciones que la gente pretendió llevar a cabo a través de ellas. En consecuencia, se deben entender las ocasiones sociales características que proporcionaron el contexto para la composición de cartas, i.e., los convencionalismos sociales greco-romanos para comunicarse con iguales o con gente de condición social más elevada o más baja. La tipología de Stowers es significativa porque es aplicable al espectro completo de las cartas greco-romanas, desde lo más bajo hasta lo más elevado de la sociedad antigua. Las cartas de exhortación y consejo constituyen una categoría compleja y muchas de las cartas de este tipo presentan mezclas de varios tipos de exhortación.

La tipología epistolar propuesta por Stowers tiene desventajas y también ventajas. Las cartas oficiales antiguas, un importante e influyente tipo de correspondencia, desempeña un escaso o nulo papel en esta tipología. Además, no se han considerado muchos tipos de cartas literarias, cartas insertadas, o el uso de convencionalismos epistolares para desarrollar obras literarias. Por estas razones estudiaremos las cartas greco-romanas en función de tres categorías adicionales —cartas privadas o documentales, cartas oficiales, y cartas literarias— aunque entre estas categorías no pueden ponerse limites rígidos.

Cartas Privadas o Documentales

Las cartas privadas documentales (i.e., no-literarias) constituyen la tradición de las cartas comunes de la antigüedad, una tradición que permaneció estable desde el período tolemaico (siglo tercero a.C., la fecha más antigua de las cartas de papiro) al período romano (siglo tercero d.C. y posterior). Los miles de cartas de papiro antiguas que se han preservado por el seco clima egipcio proporcionan la mayor parte de nuestro conocimiento de la antigua tradición de cartas comunes griegas. Dichas cartas funcionaron fundamentalmente de tres maneras: para

mantener el contacto con familia y amigos, para comunicar información, para pedir información o favores. Las cartas privadas incluyen, por lo tanto, varios tipos determinados según la función: (1) cartas de solicitud o petición; (2) cartas de información; (3) cartas de presentación; (4) cartas de orden e instrucción; (5) cartas familiares; y (6) cartas de negocios (contratos, arrendamientos, recibos, etc.). Aunque algunas cartas presentan sólo una función, otras funcionan de varias maneras.

Los convencionalismos de las cartas modernas personales y de negocios americanas son relativamente fijos. Las cartas privadas en el mundo greco-romano eran incluso más estereotipadas. La antigua carta griega constaba regularmente de tres partes: fórmulas de comienzo, parte principal o cuerpo, y fórmulas finales. Esta estructura básica con sus rasgos y fórmulas constitutivas estereotipadas cambió sólo ligeramente al paso de los siglos.

El *sobrescrito* de la carta antigua contenía típicamente tres elementos, título (remitente), adscripción (destinatario), y saludo: «X [nominativo] a Y [dativo], saludos [*jairein*]». Una variante más formal (usada en peticiones, quejas y solicitudes) es «A Y [dativo] de X», omitiendo generalmente la salutación. Estos dos modelos se encuentran entre el siglo tercero a.C. y el siglo tercero d.C. También se han encontrado muchas variantes. El modelo básico de sobrescritos epistolares griegos estaba sujeto a diversas formas de ampliación y elaboración. El título y la adscripción podían ampliarse con la adición de epítetos, títulos, términos de relación («X a su hermana Y»), grado de afecto («X a mi queridísimo amigo Y»), y ubicación geográfica. La salutación podía también ampliarse usando adjetivos o adverbios que destacaban grado («saludos afectuosos») o añadiendo un deseo de salud («saludos y deseos de bienestar»). Esta capacidad de ampliación permitía que la carta cristiana desarrollara sus propios rasgos característicos.

La *formula valetudinis* o deseo de salud (*hygiainein* - que también se encuentra al final) seguían a menudo al sobrescrito: «Si estás bien, sería excelente. Yo también me encuentro bien.» Puesto que hay varias fórmulas de salud que presentan alguna variación, el deseo de salud puede describirse mejor como *topos* o tema. El deseo *errōsthai* (del siglo tercero a.C. en adelante)

podía ocupar una posición separada al principio del cuerpo de la carta, separada del sobrescrito, o bien unirse sintácticamente a la salutación del sobrescrito: «saludos y mejores deseos» [*jairein kai errōsthai*].

La *formula proskynēma*, es una oración (a menudo de acción de gracias: *proskynēma* significa «acto de adoración»), que frecuentemente sigue a, o está mezclada con la fórmula de salud. Compárese Hunt-Edgar, nº 97: «Isias a su hermano Hefestión, saludos. Si estás bien y las otras cosas marchan correctamente, estaría en consonancia con la oración que hago continuamente a los dioses». Otro ejemplo de Hunt-Edgar nº 120: «Antonio Longo a Nilous su madre, muchísimos saludos. Ruego siempre por tu salud; cada día hago súplicas por tí ante el Señor Serapis». Esta fórmula que da cuenta de una oración aparece en el siglo primero d.C. y sigue siendo popular hasta el siglo cuarto.

El *saludo final*, o deseo *aspazesthai*, aparece algunas veces en lugar del deseo *hygiainein* al principio del cuerpo de la carta, pero antes del siglo primero a.C. se colocaba generalmente al final de la carta.

Las *fórmulas finales* que más comúnmente se usaban eran *errōso* o *errōsthe* («despedida»), y también el verbo *(di)eutychei* («adiós» o «con los mejores deseos»), frecuentemente con la fecha. La fórmula final podía también omitirse.

Las fórmulas en la conclusión de la parte principal incluyen «cuídate para que estés bien» (del siglo tercero a.C.). Esto fue gradualmente sustituido por la fórmula *aspazesthai* («recuerdos»), a partir del siglo segundo a.C., en el que el escritor pide al receptor que salude a los conocidos, a los que no se dirige de manera directa, y/o transmita recuerdos a otros. También está la fórmula iletrada («X escribe en nombre de Y»), generalmente en cartas de negocios y oficiales. La fórmula de juramento aparece al final de ciertos tipos de cartas de negocios, como las declaraciones juradas y otras declaraciones oficiales.

Cartas Oficiales

Las cartas oficiales son aquellas que se escriben de un jefe o representante de gobierno a otros en carácter oficial. La forma y estilo de cartas oficiales es similar a las cartas privadas. Los

antiguos conocían bien dichas cartas puesto que a menudo se publicaban fijándolas o grabándolas en piedras colocadas en lugares destacados a la vista del público. La publicación significaba que eran instrumentos para influir en la opinión pública.

Antes del siglo segundo a.C. las monarquías helenísticas en el oriente griego habían desarrollado burocracias con cancillerías reales, cuyo personal redactaba y conservaba correspondencia oficial gubernamental y mantenía copias de archivo de todos los edictos reales. De forma característica, los embajadores presentaban la petición de una ciudad al rey. La petición podía ser la aceptación de honores ofrecidos al monarca, por los que a su vez quizás se pedían diversos favores (e.g., el arbitrio en una disputa, la solución de un problema legal). Después, el rey elaboraría una respuesta a la que el personal de la cancillería daría forma definitiva. El rey mismo añadía una «despedida» al final. Los jefes de estas cancillerías reales daban a dichas cartas una forma y estilo distintivo. Los sobrescritos son un reflejo de los convencionalismos de la carta privada: «X [nominativo] a Y [dativo], saludos [*jairein*]», y concluye con un *errōsthe* («despedida»), escrito en el documento original por el rey mismo. Los retóricos influyeron en la correspondencia de cancillería, aunque muy lentamente. C. Bradford Welles, editor de la colección regular de estas cartas reales, distinguía dos formas básicas de cartas oficiales, una que contenía una declaración o anuncio solamente (e.g., elogio, decisión real, o un favor), y otra que contenía una declaración que es la base de un orden.

Durante la República, la correspondencia oficial romana adoptó la forma de cartas enviadas por el Senado Romano o magistrados a los oficiales de ciudades extranjeras que explicaban en términos generales una norma oficial en asuntos particulares. Durante el Imperio, la correspondencia diplomática era muy común. Las *epistulae principum* («epístolas imperiales») y las *rescripta* (respuestas escritas por el emperador a las peticiones de los oficiales) eran los medios principales del emperador para crear ley y transmitir su voluntad a las ciudades provinciales. Las *epistulae principum* se emitían sólo por la *Ab epistulis*, la oficina imperial (con departamentos tanto griego

como latino) se ocupaba de la correspondencia privada y oficial del emperador.

Las cartas oficiales romanas del fin de la República y principio del Imperio que se dirigían a las ciudades griegas, seguían modelos helenísticos. Los decretos senatoriales y otras comunicaciones oficiales se traducían al griego (una medida que no se tomaba para ningún otro grupo lingüístico bajo la autoridad romana) y publicada en forma de inscripciones. Generalmente empiezan con un sobrescrito epistolar característico: «X [nominativo] a Y [dativo], saludos [*jairein*]». La adscripción incluye el nombre de la ciudad en genitivo y el nombre o nombres de los oficiales de la ciudad o entidades gubernativas en dativo. Después del 150 a.C. las cartas oficiales a veces incluyen la fórmula de salud tras la salutación. Entonces se mencionaban los motivos de la carta, tales como información o peticiones de enviados griegos. También se incluían los nombres de los enviados griegos, el lugar en el que se reunirían con el magistrado, y la información que llevaban. El cuerpo de dichas cartas incluía, pues, asuntos como (1) la concesión de diversos beneficios, (2) la restauración de la tierra, (3) decisiones y edictos, (4) arbitrio, (5) comunicación de *senatus consulta* («resoluciones del senado»). Las cartas diplomáticas terminan con un deseo de bienestar para el destinatario, generalmente *errōsthe* («despedida») en imitación de las cartas helenísticas.

Cartas Literarias

Las cartas literarias son aquellas que se conservaban y transmitían a través de canales literarios, y se valoraban bien como modelos epistolares, como ejemplos de arte literario, o como viñetas de estilos de vida y costumbres más antiguas. Presentan una amplia variedad, a saber: (1) cartas auténticas escritas por una persona culta sin pensamiento de publicación (e.g., muchas de las *epistulae commendaticidae* o cartas de recomendación escritas por Cicerón, Plinio y Frontón); (2) cartas auténticas con un público más amplio en perspectiva (Cicerón, Plinio, Libanio); (3) cartas ideales usando un «elevado» estilo y escritas con la perspectiva de la publicación (Horacio, Ovidio, Séneca, Esta-

cio); (4) cartas ficticias usando convencionalismos epistolares para desarrollar relatos de interés humano o anécdotas interesantes (Alcifrón, Eliano, Filóstrato); (5) cartas ficticias escritas para ser insertadas en narrativas históricas y novelescas y/o aquellas escritas como ejercicios retóricos, como si fuesen de una persona famosa (Aquiles Tacio, Caritón); (6) ensayos en forma de carta (*syggrammata*; Pseudo-Demetrio, *Sobre el Estilo* 4.228), en las que los ensayos o tratados sobre diversos temas empiezan por un sobrescrito epistolar (Plutarco, Frontón).

Cartas de Recomendación

Las *commendationes* o cartas de recomendación desempeñaban una función cada vez más importante en la sociedad de clase superior desde el fin de la República romana hasta la reciente antigüedad. Son el equivalente romano de la carta griega de presentación mencionada en los teóricos epistolares (Pseudo-Demetrio, *Tipos Epistolares* 2; Pseudo-Libanio, *Estilos Epistolares* 8). Muchas cartas de este tipo se han conservado en las colecciones epistolares de Cicerón (106-43 a.C.), Plinio (61-112 d.C. aprox.), Frontón (100-166 d.C.), y Libanio (314-393 d.C.). La colección de cartas de Cicerón, hecha durante el principado de Nerón (aprox. 60 d.C.), contiene numerosas cartas de recomendación que sirvieron de modelos para posteriores escritores (cf. las diez *commendationes* a Acilio en *A Sus Amigos* 13.30-39). El imperio romano fue fundamentalmente un sistema de patrocinio en el que los vínculos *verticales* entre la gente de diferentes clases u órdenes tomó precedencia sobre las relaciones *horizontales* entre iguales (de este modo se evitaba eficazmente una antigua «conciencia de clase»). La ética de la reciprocidad (los favores concedidos incurrían en obligación) saturaban todos los aspectos de la vida, entre la gente y los dioses, en las familias, y entre amigos. Los patronos influyentes podían recomendar a sus clientes para puestos administrativos bajo el control de aquellos (como el emperador) que podían ejercer una atención personal en tales designaciones. El sistema de patrocinio significaba que los oficiales usaban de manera característica su posición para asegurarse beneficios para la familia y los

amigos. Los hombres influyentes como Cicerón, Plinio y Frontón recomendaban a sus protégés en base a sus cualidades morales (e.g., rectitud, sobriedad, inteligencia, diligencia; cf. Frontón, *A Marcos* 5.37; cf. *A los Amigos* 1.1-5, 8; *A Pío* 9) más que a sus habilidades profesionales. El concepto romano de amistad tenía un importante aspecto utilitario —i.e., el intercambio de mutuo beneficio de diversos tipos de bienes y servicios— ya que no existían medios institucionales impersonales de distribución. Una carta de recomendación era en efecto un acto de amistad, dirigida a un amigo en representación de otro amigo.

Ensayos en forma de Carta

Los ensayos en forma de carta son tratados que sólo hacen un uso limitado de algunos convencionalismos epistolares, en particular en las fórmulas iniciales. Por ejemplo, los prefacios epistolares aparecen por primera vez en los tratados científicos de Arquímedes (287-212 a.C.), dirigidos y dedicados a amigos. Séneca fue el primer escritor retórico que usó prefacios epistolares (todas sus *Epístolas Morales* los tienen). Quintiliano presenta sus *Institutos* con un doble prefacio, uno epistolar y el otro retórico (lo que revela una estrecha relación entre los dos tipos). La *Historia Natural* de Plinio el Viejo también tiene un prefacio epistolar en prosa. Las *Vidas de los Sofistas* de Filóstrato (escritas después de 202 d.C.) tiene una carta a manera de prólogo. La *Retórica a Alejandro*, un manual retórico de finales del siglo tercero, tiene como prólogo una falsa carta con el sobrescrito «Aristóteles a Alejandro, los mejores deseos [*eu prattein*]», y concluye con un simple «adiós» (*errōso*).

Plutarco escribió varios ensayos en forma de carta. *Sobre la Tranquilidad* es un ensayo deliberativo, escrito en respuesta a la petición del destinatario. Otros dos ensayos-carta son *Consuelo a Su Esposa* (escrito al enterarse, estando ausente, de la muerte de su hijo) y *Preceptos Conyugales* (consejos a los recién casados). Un cuarto ensayo-carta es *Sobre la Generación del Alma* (un tratado sobre la doctrina de Platón acerca del alma,

solicitado por sus dos hijos). Plutarco siempre usa *eu prattein* («los mejores deseos») como salutación, una fórmula usada con mucha frecuencia en las cartas literarias.

Cartas Filosóficas

El siglo primero d.C. fue un período en el que los filósofos morales emplearon cada vez más la forma de la carta como vehículo de instrucción. Las cartas de Platón y Aristóteles fueron modelos importantes en este desarrollo (por ejemplo, la *Carta* 7 de Platón influyó en escritores posteriores). Las cartas de Epicuro estaban entre los modelos más importantes de este desarrollo. Varias de sus cartas han llegado hasta nosotros (de hecho, tratados filosóficos en forma epistolar), aunque la que dirige a Pitocles es de dudosa autenticidad. Tres cartas se conservan en Diógenes Laercio 10.34-83, a Herodoto (un extracto de la filosofía de la naturaleza de Epicuro), a Pitocles (resumen de la meterología a petición de Pitocles), y a Meneceo (resumen de la moralidad de Epicuro). La Carta a Meneceo es una carta (protréptica) instándole al estudio de la filosofía.

Muchas cartas seudoepigráficas y colecciones de cartas hicieron su debut, incluyendo la extensa colección atribuida a Hipócrates (algunas de las cuales presentan el estilo de diatriba), y las colecciones de cartas cínicas atribuidas a filósofos como Sócrates, Anacarsis, Crates, Diógenes y Heráclito. La diatriba se transforma en forma epistolar en el siglo primero d.C. por medio de Séneca por un lado, y las numerosas colecciones de cartas cínicas seudoepigráficas por el otro (e.g. Diógenes, Heráclito, Crates).

Cartas Novelísticas

Las cartas novelísticas son ficticias, con frecuencia intentos seudoepigráficos de presentar relatos y anécdotas sobre grandes personalidades del pasado. Algunas de estas cartas tuvieron su origen probablemente como ejercicios retóricos en *prosopopoiia*, i.e., escribiendo un discurso en la caracterización de una

persona histórica famosa o mítica. Durante la primera parte del período imperial (siglo primero d.C.), un autor desconocido versado en retórica asiática escribió varias cartas emulando a Hipócrates. El autor aparece como un médico y un retórico (*Carta* 23.1); es diestro en *prosopopoiia*. Las cartas de Seudo-Hipócrates están escritas con un motivo básicamente apologético, reflejando la rivalidad entre las escuelas médicas de Cos y Cnido, representadas por Hipócrates y Ctesias, respectivamente. Los rasgos novelísticos de las cartas hipocráticas se evidencian en *Cartas* 3-5 (que circularon en forma extractada además de la parte principal). Fueron populares por la imagen del médico ideal representada por Hipócrates: Artajerjes escribe a Histanes ofreciendo una recompensa a Hipócrates, si viene a la corte persa (*Carta* 3), e Histanes retransmite el mensaje a Hipócrates (*Carta* 4). Hipócrates responde a Histanes rechazando la oferta y añadiendo que no ayudará a los enemigos de los griegos (*Carta* 5). El código moral de Hipócrates, que le lleva a tratar a los enfermos desamparados en vez de al rico rey persa, hizo popular este intercambio.

Cartas Imaginativas

El principal objetivo de este tipo de carta es entretener y deleitar al lector. Las más antiguas colecciones de dichas cartas se remontan a los siglos segundo y tercero d.C. Entre los autores que escriben este género están Alcifrón, Eliano, Aristeneto y Teofilacto (de los siglos segundo al séptimo d.C.). Las cartas de Filóstrato, aunque similares, pretenden ser las suyas propias. La epistolografía novelística tuvo muchas reglas implícitas, como el aprovechamiento de anteriores escritores, y el uso de ciertos tipos de nombres para los corresponsales (nombres verdaderos del pasado histórico, nombres de personajes de la comedia griega, y nombres adecuadamente metafóricos). Alcifrón escribió una colección de 122 cartas novelescas en cuatro libros (siglo tercero d.C. aprox.). Siguiendo el arcaismo nostálgico de su tiempo, las atribuyó a pescadores atenienses, granjeros, prostitutas y estibadores del siglo cuarto a.C., en un intento de capturar imaginativamente las vidas y actitudes de la gente de

muchos siglos antes. Filóstrato escribió una colección de 73 chispeantes cartas de amor, tanto a hombres jóvenes como a mujeres.

Cartas Insertadas

Los autores de narrativas históricas, biográficas y novelescas del período helenístico a menudo insertaban cartas por razones documentales o dramáticas. Aún cuando los sobrescritos y las notas finales epistolares tienden a abreviarse o eliminarse en colecciones revisadas de cartas, a menudo se dejan intactas en las cartas insertadas. Es, por lo tanto, difícil determinar si son genuinas, genuinas pero abreviadas, o simplemente invenciones. Las cartas insertadas en historias y biografías pueden ser tan ficticias como las de las novelas. Diógenes Laercio, en sus vidas imaginarias de los sabios que precedieron a los filósofos, inserta regularmente cartas falsas donde se encuentra una lista de escritos para posteriores filósofos (Tales, 1.42-44; Solón, 1.64-67; Quilón, 1.73; Pitaco, 1.81). Uno de los historiadores griegos más antiguos que empleó las cartas insertadas (que sirven como discursos) fue Tucídides. La carta de Nicias (7.10-15), por ejemplo, se lee como un discurso y no contiene fórmulas epistolares de comienzo ni de final. Nicias, según se sabe, escribió una carta en vez de confiar en la memoria del mensajero, de modo que envió a la vez mensajes escritos y orales (7.8.2). De manera similar, Tucídides cita la esencia de una carta de Pausanias a Jerjes (1.128.7), de nuevo sin fórmulas iniciales ni finales, pero la respuesta de Jerjes (1.29.3) tiene el típico sobrescrito persa: «Así habla el Rey Jerjes a Pausanias». Una carta de Temístocles hallada en Tucídides 1.137.4 es transformada posteriormente en discurso por Plutarco (*Temistocles* 28.1-2) y Diodoro Siculo (11.56.8).

Las cartas se usan regularmente como recursos dramáticos por los novelistas griegos (Aquiles Tacio 1.3.6; 5.18.2-6; 5.20.4-5; Caritón 4.5.8; 8.4.2-3, 5-6). La *Vida de Apolonio* de Filóstrato, que combina elementos biográficos y novelísticos, contiene 20 cartas (e.g., 2.46; 4.27; 4.46 [cuatro cartas]; 6.29; 8.7.3), incluyendo extractos de tres cartas (1.7, 24; 4.22). La

mayoría de estas cartas tienen una forma convencional: «X [nominativo] a Y [dativo], saludos [*jairein*]», y las cartas terminan con *errōso* o *errōsthe* («despedidas»). Algunas de éstas pueden ser auténticas.

Las Cartas como Recursos Estructurales

Los sobrescritos y notas finales epistolares podían emplearse para desarrollar casi cualquier tipo de composición. Los convencionalismos epistolares de muchos ensayos-carta, cartas filosóficas, y cartas novelísticas y ficticias funcionaron con frecuencia de este modo. En cartas ficticias y seudoepigráficas, los convencionalismos epistolares a menudo funcionan como recurso legitimador, situando la composición en un tiempo anterior o atribuyéndola, obviamente, a una persona famosa del pasado. La forma de carta se usó con frecuencia para varios tipos de documentos legales. Según la ley romana, una carta que contiene un documento legal entra en vigor sólo si el destinatario (o su secretario o mensajero) la recibe. Las ventas, por ejemplo, se podían concluir por carta, o una persona podía expresar algunos deseos a un heredero en una carta, que entonces asume el rango de codicilo. Las cartas podían también servir para reconocer deudas.

En estos casos, la forma de carta es la más conveniente para indicar el remitente y el destinatario y para formalizar la transacción. Muchos documentos legales, como los contratos matrimoniales, decretos de divorcio, arrendamientos y testamentos, se escribían con los convencionalismos formales de principio y final epistolares.

Colecciones de Cartas

Los romanos eran escritores y coleccionistas de cartas más ávidos que los griegos. Si bien Cicerón, Horacio, Séneca y Plinio tenían intenciones de publicar una parte o la totalidad de sus cartas, el primer autor griego que publicó una colección de sus propias cartas fue Gregorio de Nacianzo (329-389 d.C.

aprox.). El clasicista inglés del siglo diecisiete Richard Bentley demostró convincentemente que las colecciones antiguas de cartas griegas atribuidas a Fálaris, Temístocles, Sócrates y Eurípides eran falsificaciones. En consecuencia, la sombra de la duda cayó sobre otras colecciones similares, aunque algunas contienen al menos una parte de cartas auténticas.

Algunas importantes colecciones representantivas de las cartas antiguas griegas incluyen las de Isócrates, Demóstenes, Epicuro, Apolonio de Tiana y Libanio. Las cartas de Aristóteles, de las que sólo se conservan fragmentos, fueron coleccionadas y publicadas después de su muerte (384-322 a.C.). Una colección de nueve cartas de Isócrates (436-338 a.C.) aún existe, aunque la autenticidad de algunas es debatida. Una colección de seis cartas de Demóstenes (384-322 a.C.) se ha conservado, cuatro de las cuales son auténticas y las otras dos dudosas. De igual manera, se formó una colección de cartas de Epicuro (341-270 a.C.), que ejercieron gran influencia como modelos de cartas filosóficas.

Una colección de 97 cartas y fragmentos de cartas componen la correspondencia de Apolonio de Tiana (m. hacia 97 d.C.); algunas pueden ser auténticas (e.g. *Carta* 71). Además, 20 cartas (*Cartas* 98-117), según la numeración de Hercher) se citan en la *Vida de Apolonio*. Filóstrato afirma haber usado cartas de Apolonio como fuentes (1.2, 23-24, 32). Eso sugiere la existencia de una colección. Filóstrato también conoce una colección de cartas que Apolonio intercambió con Eufrates (5.39; *Cartas* 1-8, 14-18, 60). En tanto que todas las cartas de Apolonio tienen frases iniciales abreviadas (i.e., el nombre del destinatario en dativo, o «a la misma persona»), los saludos finales (*errōso* o *errōsthe*) aparecen sólo cuatro veces (*Cartas* 14, 43, 47, 53).

Uno de los grandes escritores paganos de cartas de la reciente antiguedad fue Libanio el retórico de Antioquía, que escribió más de 1.600 cartas. Libanio tenía una extensa red de conexiones personales, mantenidas en gran parte por correspondencia. Muchas de las cartas recomendaban a antiguos estudiantes para empleos con los gobernadores provinciales (*Cartas* 154, 161, 807). Otras eran cartas de presentación pidiendo hospitalidad privada para estudiantes y amigos viajeros (*Cartas* 268, 704). También informaba sobre el progreso de los estudiantes escri-

biendo cartas tranquilizadoras a los padres (*Cartas* 141, 190, 324). Para Libanio, escribir cartas fue un arte. Siguiendo con rigidez la convención epistolar, limitó las cartas a un solo tema. Las noticias y la información ajenas a la carta las dejaba al portador (*Cartas* 753, 1429). Muchas de sus cartas tienen tres secciones: (1) expresiones de amistad al destinatario, (2) elogio al portador, y (3) asunto principal de la carta. Era convencional omitir todo lo que fuese ajeno al propósito principal de la carta. Los sentimientos personales (experiencias personales, ideas y opiniones privadas, etc.) no se expresaban en las cartas excepto mediante *topoi* convencionales como añoranza, amistad, celos por la preferencia de otro amigo, consuelo en la muerte de un pariente. No escribir cuando alguien iba a ver al amigo de una persona era una injuria (*Cartas* 212, 326, 419). También era de mala educación escribir a un extraño, y el comienzo de una amistad exigía especial justificación (*Cartas* 95, 448, 645, 836), ya que tal relación podía conducir a la demanda de favores. Libanio y sus cultos amigos escribieron con la amplia perspectiva de un público, ya que leían públicamente las cartas recibidas (*Carta* 1264; *Discurso* 1.175), y esperaban que los destinatarios de las suyas hiciesen lo mismo. Libanio intentó conscientemente dar a sus cartas una calidad atemporal para que tuviesen un valor permanente que trascendiera las circunstancias originales de su composición.

A Cicerón y Plinio el Joven se atribuyen importantes colecciones de cartas latinas. Las 931 cartas de la correspondencia existente de Cicerón entre 68 y 43 a.C. se publicaron a título póstumo (hacia el 60 d.C.) en cuatro colecciones (*A los Amigos, A Atico, A Quinto*, 27 cartas; *A Bruto*, 25 cartas). Cicerón pretendía publicar una pequeña selección de sus cartas (*A Atico* 16.5) que serían ejemplo de sus habilidades literarias (*A Sus Amigos* 16.17.1), pero murió sin realizarlo. Cicerón guardó copias de algunas de sus cartas (*A los Amigos* 7.25.1), y los destinatarios como Atico se quedron con ellas, quizás uniéndolas en rollos. Cornelio Nepote (*Atico* 16.2-4) se refiere a once rollos de las cartas de Cicerón propiedad de Atico. Estos constituían quizás once de los dieciséis libros de cartas a Atico publicadas más tarde.

Plinio (61-112 d.C.) publicó nueve libros de 358 cartas ordenadas cronológicamente. Generalmente limitó las cartas a un tema, evitó una excesiva extensión, y empleó un estilo adecuado al tema. El carácter distintivo de sus cartas sugiere un origen en la disgresión oratoria, que trataba de forma característica el elogio a las personas o lugares, descripciones de lugares, y narrativas de acontecimientos históricos o legendarios (Quintiliano 4.3.12). El carácter literario de las cartas de Plinio resulta también evidente en su empleo de frases iniciales estereotipadas que indicaban el tema de las mismas.

Topoi Epistolares

Los *topoi* («temas» o «tópicos») de las antiguas cartas amistosas han sido investigados principalmente por Heikki Koskenniemi (1956) y Klaus Thraede (1970). Todos los *topoi* que examinan giran en torno al tema de la amistad, quizás el tipo más importante de carta antigua. Koskenniemi analizó las perspectivas de los teóricos epistolares greco-romanos y concluyó que la carta ideal debe presentar tres rasgos básicos, relacionados todos con la tradición griega de la amistad: (1) *philophronēsis*, la «amistad» entre el escritor y el receptor, (2) *parousia*, la «presencia» anticipada o «reunión» del escritor y el receptor después de un período de separación, y (3) *homilia*, una conversación entre el escritor y el receptor que conduce al compañerismo y la comunión. El estudio de Thraede de las cartas literarias (Cicerón, Ovidio, Séneca, Plinio, las cartas cristianas de la reciente antigüedad) se centra en los *topoi* de la carta como (1) una conversación entre amigos, (2) un sustituto de la presencia de un amigo, (3) un consuelo por la separación, que incluye (4) consiguientes expresiones de añoranza, y (5) expresiones de alegría al recibir una carta. Aún siendo todos estos temas importantes, existen muchos otros que requieren investigación.

El término griego *topos* (latín *locus*) significa literalmente «lugar» y fue usado por los antiguos para referirse a un «tema», o a un «argumento». La frase *koinos topos* (latín: *communis locus*) significa «lugar común» y se refiere a un *tema* recurrente

(e.g. la amistad), que consiste de un grupo de *temas* estereotipados constitutivos que desarrollan varios componentes temáticos (los temas de amistad incluyen igualdad, reciprocidad, confianza mutua, ayuda ilimitada en tiempos de necesidad, voluntad de hacer el mayor sacrificio, franqueza y lealtad). Un *topos*, por tanto, no es una forma literaria, ni es exclusivamente una línea de argumentación (ver más abajo), sino un tema común asumido en una variedad de formas literarias (máximas, ejemplos, relatos, códigos domésticos, epítetos comunes, temas para ampliación, etc.). Aunque los *topoi* en sí no son necesariamente trillados y vulgares, los temas que los constituyen sí pueden serlo. Los *topoi* son reconocibles porque se encuentran en muchos autores distintos. La perspectiva de que los *topoi* son estereotipados y tienen aplicabilidad universal se entiende a veces que significa que no encajan en la situación específica en la que se han empleado. Sin embargo, el arsenal de temas que proponen los retóricos bajo cada *topos* sugiere lo contrario. El orador dispone de una gran cantidad de temas para adaptar sus comentarios a la situación retórica (Cicerón, *Divisiones de la Oratoria* 3.8).

Esta forma de entender el *topos* tuvo su origen en Aristóteles, que empleo la frase *idioi topoi* («tópicos particulares») para describir los temas principales adecuados a ciertos tipos de oratoria (Aristóteles, *Retórica* 1.4-15). Afirmaba que en la oratoria persuasiva o deliberativa existen cinco tópicos principales en los que un orador debe tener un profundo conocimiento: maneras y medios, guerra y paz, defensa nacional, importaciones y exportaciones, y legislación. Más tarde los manuales de retórica perfilaban la estructura y los *topoi* adecuados para varias clases de discursos. Menandro (siglo tercero d.C.) escribió un manual sobre tipos de discursos epidícticos en los que sugiere cuatro *topoi* para un *epithalium* («discurso nupcial»): (1) la familia del novio, (2) la familia de la novia, (3) la pareja nupcial, y (4) descripción de la cámara nupcial (2.6). Bajo cada uno de estos *topoi* sugiere varias clases de temas que el orador puede usar para extenderse sobre el tema principal.

Aristóteles también usó el término *topos* para dar a entender «argumento» (*topos* significa literalmente «lugar» donde se hallan los argumentos apropiados). Para Aristóteles, *enthymemes*

(i.e. afirmaciones con razones fundamentales, introducidas por «ya que» o «porque»), los equivalentes retóricos de los silogismos lógicos, se construyen a base de *topoi*. Empleó la frase *koinoi topoi* («tópicos generales») para designar los argumentos que podían ser usados en cualquier clase de discurso (Aristóteles, *Retórica* 2). Consisten en cuatro *topoi*: (1) lo posible y lo imposible, (2) hecho pasado, (3) hecho futuro, y (4) grado. Otra clase de *topos* no tiene relación con el tema central, pero abarca *estrategias de argumentación* adecuadas para todos los tipos de oratoria (veintiocho *topoi* se examinan en Aristóteles, *Retórica* 2.22-23; cf. sus *Tópicos* ; Cicerón, *Tópicos; Sobre Oratoria* 2.30.36). Según Aristóteles, los retóricos antiguos distinguían entre *topoi* como «temas» o «argumentos» (Quintiliano 5.10.20; 10.5.12).

Epistolografía Aramea y Judía

En el Cercano Oriente, los arqueólogos han descubierto muchos escondites con cartas antiguas en tablillas de arcilla. Tres de los hallazgos más importantes incluyen miles de cartas Mari descubiertas en Tell Hariri en Siria (del reino de Zimrilim, 1730-1700 a.C. aproximadamente), las cartas Ras Shamra del norte de Siria (1400 a.C. aprox.), y las cartas de Tell el-Amarna en Egipto (1400-1360 a.C. aprox.). La dicción de estas cartas tiene estrechos vínculos con el mensaje oral, ya que los mensajeros las leían en voz alta a los destinatarios. Pero las tradiciones epistolares del antiguo Cercano Oriente que vienen más al caso para entender las primitivas cartas cristianas, son aquellas que se conservan en arameo, hebreo y griego.

Cartas Arameas

Las cartas arameas son importantes porque el arameo se usó ampliamente en la diplomacia y el comercio desde el siglo octavo a.C. hasta el período helenístico (336-331 a.C.), cuando de forma paulatina fue sustituido por el griego. Más de 120 cartas arameas se han preservado en papiro, pergamino y óstraka

(trozos de cerámica rota), casi todas del siglo quinto o cuarto a.C. Entre éstas hay varias cartas insertadas en porciones arameas del Antiguo Testamento (cuatro en Esdras 4:8-6:18; 7:12-26; dos en Daniel 2:4b-7:28), y en la literatura rabínica. Casi todas las cartas arameas son privadas u oficiales. Muy pocas son cartas literarias como Dan. 4:1-37 y 6:25-27, escritas para publicación.

Joseph Fitzmyer ha propuesto un esquema de cinco partes de la carta aramea: (1) sobrescrito, (2) saludo inicial, (3) saludos secundarios, (4) parte principal, (5) frase de conclusión. El sobrescrito de las cartas arameas presenta cinco modelos diferentes: (a) «A Y, de su sirviente/hermano/hijo X, [saludos]» (e.g., Esdras 4:11-16); (b) «A Y de X, [saludos]»; (c) «De X a Y, [saludos]»; (d) «X a Y, [saludos]» (e.g. Esdras 7:12-26); y (e) «A Y, [saludos]» (e.g., Esdras 4:17-22; 5:7-17). En algunas cartas de papiro el sobrescrito empieza con «Saludos al Templo Y», una aparente invocación a la deidad del lugar al que se dirige. El saludo inicial se omitía a veces en la correspondencia oficial. El saludo adopta dos formas: la fórmula *shalom* («paz», «saludos») y la fórmula *berakah* («bendecir»). Los saludos secundarios (transmitidos por el escritor para otros) se encuentran de vez en cuando. Un ejemplo de una carta aramea es ésta de Bar Kosiba (Bar Kochba), escrita hacia 132-135 d.C. (Yadin, p. 126):

> Carta de Shimeon Bar Kosiba, ¡paz!
> A Yehonathan hijo de Be'aya [ordeno] que
> todo aquello que Eliseo
> Te diga que hagas en su favor y le ayudes
> así como a aquellos que están con él.
> Que estés bien.

Cartas Hebreas

Las cartas hebreas incluye 48 cartas documentales, casi todas escritas en óstraka (y por lo tanto, muy breves) del 630-586 a.C. Las únicas cartas existentes en hebreo del período romano son cinco de las quince cartas de Bar Kosiba (132-135 d.C.; de

las otras, ocho están en arameo y dos en griego). Todas son de papiro excepto una en arameo escrita en una tablilla de madera. Además hay muchas cartas insertadas en el Antiguo Testamento. Las cartas *griegas* que más hacen al caso aquí son las que fueron escritas por judíos en griego (como las dos cartas griegas de Bar Kosiba) y las que están insertadas en la literatura narrativa griega que son, o bien traducciones de cartas hebreas o arameas, o pretenden serlo. Algunas de estas cartas son eco de los convencionalismos epistolares del judaísmo helenístico, de gran importancia por la potencial influencia en la composición cristiana de cartas.

De acuerdo con el análisis de Dennis Pardee (1982), las cuarenta y ocho cartas documentales hebreas existentes presentan los siguientes rasgos convencionales: (1) el tratamiento (que puede duplicarse como saludo con nombre y epíteto del remitente, pero sólo rara vez el nombre y epíteto del receptor); (2) saludos (que pueden ser parte del tratamiento, aparecen aún cuando no exista tratamiento, o pueden omitirse); (3) fórmula de transición a la parte principal; (4) saludo final: *shalom* (sólo en las cartas de Bar Kosiba). No existen saludos finales, fechas o firmas antes del tiempo de Bar Kosiba (132-135 d.C.). Algunos de estos elementos requieren comentario: (1) el *sobrescrito* en las cartas contiene una dirección (remitente y receptor) y una fórmula de saludo inicial. El tratamiento en las cartas hebreas del 630 al 586 a.C. presenta generalmente una de dos formas: (a) «A Y [+epíteto o título], saludos», o (b) «De X a Y, [saludos]». Sólo cuatro cartas hebreas antes de 135 d.C. contienen el nombre del remitente (el mensajero que lleva el ostracon transmitiría la información). Las cartas de Bar Kosiba presentan una fórmula inicial diferente: «De X a Y [+epíteto o título], saludos [*shalom*]». Tanto el nombre del remitente como el del receptor son parte de frases preposicionales que usan la fórmula *mn-...l-* («de... a»). (2) La palabra exclusiva de saludo inicial en todas las cartas de Bar Kosiba es el término *shalom* («paz», «saludos»). (3) La transición del sobrescrito a la parte principal de la carta se marca generalmente por una palabra especial que puede ser traducida por «y ahora,» o «ahora», o en las cartas de Bar Kosiba, «que».

Un ejemplo posterior de carta hebrea es esta carta de Bar Kosiba (Yadin, p. 133):

> De Shimeon bar Kosiba a los hombres de En-Gedi A Massabala y a Yehonathan bar Be'ayan, paz. Cómodamente os sentáis, coméis y bebéis en la prosperidad de la Casa de Israel, y nada os importan los hermanos.

También existen trece cartas o porciones de cartas en hebreo mishnaico intercaladas en literatura tanaítica (que se establece en el siglo primero d.C.). He aquí una de las varias cartas de Gamaliel (Pardee, 1982, p. 187):

> De Simeon b. Gamaliel y de Yohanan b. Zakkai a nuestros hermanos en la Alta y Baja Galilea y a Simonia y a Obed Bet Hillel: ¡Bienestar! [*shalom*]. Que sepáis que el cuarto año [del ciclo septenial] ya está aquí. Pero hasta ahora los objetos sagrados no han sido trasladados. Ahora pues, traed con presteza montones de olivos pues éstos impiden la Confesión. Tampoco somos nosotros quienes empezamos a escribiros. Han sido más bien nuestros ancestos que acostumbraban escribir a los vuestros.

El modelo «De X a Y, ¡bienestar! [*shalom*]» se halla también en las cartas hebreas de Bar Kosiba. Ésta y las otras dos cartas arameas de Gamaliel son encíclicas escritas para asegurar un correcto cumplimiento del diezmo.

En el Antiguo Testamento hebreo se hallan insertadas once cartas en la literatura narrativa. Se han eliminado todas las fórmulas iniciales (no se usaron las fórmulas finales hasta el período romano), dejando solamente la parte principal o un resumen de la carta original. Un fragmento de la carta más antigua del Antiguo Testamento es la única frase citada de una carta de David a Joab sobre Urías (2 Sam. 11:15). (Para otros ejemplos, véase 1 Reyes 21:8-10; 2 Reyes 5:5-6; 10:1-3, 6; 19:10-13 [=Is. 37:10-13]; Jer. 29:4-23, 26-28; Ne. 6:6-7; 2 Cron. 2:10-15; 21:12-15). De manera similar la Carta apócrifa de Baruc (al final de 2 Baruc) tiene comienzo y final epistolar. Es una carta festiva falsificada, parecida a las existentes en Ester 9:20-32 (Purim) y 2 Macabeos 1:1-2:18 (Hanukkah).

Cartas Judías Helenísticas

La Septuaginta (traducción griega de la biblia Hebrea) abarca una serie de escritos religiosos judíos colectivamente designados como «Apócrifos» (algunos de los cuales se incluyen en el Antiguo Testamento de la Ortodoxia Oriental y el Catolicismo Romano). Los Apócrifos y los «Seudoapócrifos» (documentos escritos bajo un seudónimo) contienen muchas cartas insertadas que presentan una gran variedad. Algunas fueron simplemente traducidas del hebreo o arameo al griego. Otras (algunas auténticas, otras falsas) fueron escritas originalmente en griego y reflejan una variedad de convencionalismos y funciones epistolares.

El libro primero de Macabeos, originalmente escrito en hebreo, contiene doce cartas oficiales, dos de las cuales se atribuyen a judíos. Una es de un grupo de judíos sitiados a Judas y sus hermanos (1 Mac. 5:10-13), y otra de Jonatán a los Espartanos (12:6-18). El sobrescrito de esta última dice: «Jonatán el sumo sacerdote, el senado de la nación, los sacerdotes y el resto del pueblo judío a sus hermanos Espartanos, saludos». Este es un sobrescrito típicamente griego. Ninguna de estas cartas termina con una fórmula epistolar.

El libro segundo de Macabeos, una obra griega anónima extractada y embellecida por Jason de Cirene, contiene la inserción de siete cartas, dos de las cuales son judías (2 Mac. 1:1-9; 1:10-2:18). La primera es una carta festiva judía auténtica, originalmente en hebreo o arameo, con un sobrescrito en un conveniente estilo epistolar hebreo: «A los hermanos judíos que viven en Egipto, les saludan sus hermanos judíos que están en Jerusalén y en la región de Judea, deseándoles una paz dichosa» (1:1). El sobrescrito va seguido de una oración que viene particularmente al caso para entender la acción de gracias de las cartas paulinas:

> Que Dios os llene de bienes y recuerde su alianza con Abraham, Isaac y Jacob, sus fieles servidores. Que a todos os dé un corazón para adorarle y cumplir su voluntad con corazón grande y ánimo generoso. Que abra vuestro corazón a su ley y a sus preceptos, y os otorgue la paz. Que escuche vuestras súplicas, se reconcilie

con vosotros, y no os abandone en tiempos de desgracia. Esto es lo que estamos ahora pidiendo por vosotros.

La segunda carta, que se encuentra en 1:10-2:18, es falsa. Tiene un típico sobrescrito griego: «X [nominativo] a Y [dativo]. saludos [=fórmula de salud]». Esta carta viene también al caso en el estudio de las cartas paulinas porque contiene una oración de acción de gracias inmediatamente después del sobrescrito, que es un estrecho paralelo de la acción de gracias paulina (1:11): «Salvados por Dios de grandes peligros, le damos rendidas gracias [*eucharistoumen*], como a quien nos ha guiado en la batalla contra el rey».

La llamada *Carta de Aristeas*, escrita aprox. 100 a.C. (que, a pesar de su título tradicional, no es una carta), contiene tres cartas (29-32, 35-40, 41-46). Sólo la tercera es judía, aunque su forma es completamente helenística: «Eleazar el Sumo Sacerdote a su verdadero amigo el Rey Tolomeo, saludos. Bienestar a Vos y a la Reina Arsinoe vuestra hermana, y a los niños; que todo os sea propicio como deseamos; también nosotros estamos en buena salud». El saludo final es «adiós» (*errōso*).

El primer libro de Esdras (*) contiene versiones de cuatro cartas (de las que ninguna es judía) citadas en forma ligeramente distinta en Esdras: (1) 1 Esdras 2: 17-24 (LXX 2:13-18), que presenta una mayor conformidad con la característica forma epistolar aramea que su paralelo en Esdras 4:11-16; (2) 1 Esdras 2:26-29 (LXX 2:20-24), paralelo a Esdras 4:17-22; (3) 1 Esdras 6:7-22, interesante porque muestra que *jairein* puede traducir *slm:* «Al rey Darío, saludos [*jairein*]; paralelo a Esdras 5:7-17: «A Darío el rey, paz [*shelama*]»; (4) 1 Esdras 8:9-24 (=Esdras 7:12-26; aquí Esdras es más semítico, ya que el comienzo del cuerpo es introducido con «y ahora»; los «saludos» [*jairein*] en 1 Esdras 8:9 no tiene equivalente en el Esdras hebreo).

En la Septuaginta, la forma expandida de Ester contiene dos cartas: 3:13a-g; 8:12a-x. Ambas son cartas oficiales del rey persa

---

(*) N. del T.: Al citar 1 Esdras se hace referencia al libro apócrifo griego que con esta denominación aparece en La Biblia de los Setenta (LXX = Septuaginta), mientras que 2 Esdras incluye los libros de Esdras y Nehemías reunidos.

Artajerjes. Los *Paralipómenos de Jeremías* (hacia 125 d.C.) contienen una carta profética de Baruc a Jeremías (6.19-25). El sobrescrito y la plegaria inicial son notables (mi trad.):

> Baruc, el siervo de Dios, escribe a Jeremías en la cautividad de Babilonia: Regocíjate [*jaire*] y tendrás alegría en abundancia, ya que Dios no nos ha permitido abandonar este cuerpo afligiéndonos por la ciudad que fue devastada y ultrajada.

Aunque no es un paralelo exacto a la acción de gracias paulina, es muy parecido. La carta no tiene fórmulas finales. Intimamente relacionada es la apócrifa Carta de Jeremías (hacia el siglo segundo a.C.), supuestamente una copia de una carta que Jeremías envió a los exiliados babilonios «para darles el mensaje que Dios le había ordenado» (prefacio). Ni la fórmula inicial ni la final son parte del texto. La Carta de Jeremías tiene la característica de ser una de las pocas cartas literarias preservadas de forma independiente de la inserción narrativa. Finalmente, *1 Enoch* 91-108 ha sido calificada como «La Carta de Enoch» por la firma hallada en la versión griega (confirmada por una referencia interna a «esta carta» en 100.6). Toda la sección está en la forma de un testamento final (y por tanto comparable a 2 Pedro). Más recientemente se ha propuesto en base a los fragmentos arameos que la carta se limita a *1 Enoch* 92.1-93.2. Sin embargo, ninguna de las dos unidades textuales se caracteriza por las formas epistolares.

La siguiente es una traducción de una de las dos cartas griegas de Bar Kosiba (Yadin, p. 132):

> Ailianos a Yonanthes el hermano, saludos [*jairein*]. Simon Khosiba me ha escrito que debes enviarme el... para las necesidades de los hermanos... [Ailia]nos. Que estés bien, hermano mío [*errōso adelphe*].

Cincuenta y tres cartas de papiro griegas escritas por o sobre judíos en el Egipto greco-romano (a partir del siglo tercero a.C. hasta el período bizantino) se hallan reunidas en el *Corpus Papyrorum Judaicarum* (que incluyen trece peticiones). La mayor parte de estas cartas reflejan las formas y temas característicos de las cartas de papiro paganas. El sobrescrito contiene por lo

general el modelo «X a Y, saludos» (*CPJ*, nºs. 4-6, 135, 424. 436, 439, 444). Algunas de las cartas contienen interesantes rasgos (*CPJ* mº 4; 257 a.C.):

> Tobías a Apolonio, saludos. Si tú y todos tus asuntos son florecientes y todo lo demás es como tú lo deseas, ¡muchas gracias a los dioses! Yo también he estado bien, y he pensado en tí todo el tiempo, como era lo correcto.

La frase «muchas gracias a los dioses» es sorprendente en una carta judía. Esta fórmula acostumbrada se halla también en la primera línea de una carta falsa atribuída a Periandro: «Muchas gracias a Apolo Pitio» (Diógenes Laercio 1.99).

Josefo también incluye muchas cartas en sus obras históricas. Los mensajes intercambiados por Salomón e Hiram (1 Reyes 5:1-9) se transforman en cartas en *Arq*. 8.50-54, la primera con un período de acción de gracias (8.52). Eupolemo rehace estas cartas (añadiendo algunas) en otras aún más típicamente helenísticas, aunque la bendición (Eusebio, *Preparación para el Evangelio* 9.34) se deriva de 1 Reyes 5:7 (=2 Cron. 2:12). *Arqueología Judía* 16.166-173 contiene cinco cartas. Dos son del rey judío Agripa, y tres de oficiales romanos. Todas tienen el sobrescrito griego característico «X a Y, saludos»; ninguna tiene fórmula final. En *Arqueología Judía* 17.134-139, Josefo cita tres cartas judías, una sin sobrescrito, dos con el modelo «X a Y» (sin salutación), ninguna con fórmulas finales.

Resumen

En contraste con la gran cantidad y variedad de cartas griegas y latinas de la antigüedad, muy pocas cartas documentales claramente judías (en arameo, hebreo o griego) han sobrevivido. Un número relativamente elevado de cartas fue insertado en narrativas escritas en griego (o traducidas al griego) por judíos helenísticos. Casi todas estas cartas presentan convencionalismos epistolares helenísticos.

En el siguiente capítulo resultará evidente que también las primitivas cartas cristianas se debieron en mayor medida a los

convencionalismos epistolares helenísticos que a los orientales. A pesar de todo, un tipo importante de carta judía, la *encíclica*, tuvo una considerable influencia en la epistolografía cristiana primitiva. Tales cartas eran llevadas por emisarios (*saliahim*) y eran un importante medio por el que las autoridades judías en Palestina se comunicaban con las comunidades de la Diáspora (cf. Hch. 9:1; 28:21). Las encíclicas se usaban para gran cantidad de fines administrativos, entre los cuales estaban la regulación de la observancia del día santo. Los mensajeros eran enviados desde Palestina con cartas anunciando la aparición de la Luna Nueva en seis meses festivos importantes con el propósito de que los días festivos fuesen determinados con exactitud (M. *Rosh Ha-Shanah* 1.3-4; 2.2). Los textos de algunas de estas cartas han sido preservados en T. *Sanhedrin* 2:6. También eran comunes las *cartas festivas* más generales alentando la observancia de diversos días santos (2 Mac. 1:1-10; 1:11-2:18; Ester 9:20-32).

Para un estudio posterior

Sobre Cartas Antiguas en General: J. Schneider, «Brief», *RAC* II (1954), cols. 563-585; I. Sukutris, «Epistolographie», *RE*, vol. supl. V (1931), pp. 210s. La única y mejor introducción a las cartas greco-romanas, con muchas cartas antiguas en traducción y numerosas observaciones sobre las cartas primitivas cristianas, es de Stanley K. Stowers, *Composición de Cartas en la Antigüedad Greco-Romana* (Westminster Press, 1986). Varios importantes ensayos se encuentran en John L. White, *Estudios sobre la Antigua Composición de Cartas, Semeia* 22 (1981).

Sobre las Cartas de Papiro Greco-Egipcias: La mejor y más reciente introducción a las cartas documentales de papiro, incluyendo muchas traducciones, es de John L. White, *Luz de las Cartas Antiguas* (Fortress Press, 1986). También importante es ídem, *El Cuerpo de la Carta Griega*, Serie de Disertaciones SBL, 2, 2ª edición (Scholars Press, 1972). Indispensable para identificar las colecciones de papiros publicados es la obra de J.F. Oates, R.S. Bagnall, W.H. Willis y K.A. Worp, *Listas de*

Ediciones de Papiros y Óstraka Griegos, 3ª ed., *Boletín de la Sociedad Americana de Papirólogos*, Supl. 4 (Scholar Press, 1985). Todavía indispensable es la obra de F. J. Exler, *La Forma de la Carta Griega Antigua: Un Estudio sobre Epistolografía Griega* (Catholic University of America, 1923). Los estudios clásicos sobre el tema son los de Adolf Deissmann: *Estudios Bíblicos*, tr. por A. Grieve (Edinburgh: T. & T. Clark, 1901), en especial pp. 3-59, y *Luz del Antiguo Oriente*, tr. por L.R.M. Strachan (London: Hodder & Stoughton, 1927), pp. 143-246. En relación con muchas de las cartas griegas, con traducciones, véase la obra de A.S. Hunt y C.C. Edgar, *Papiros Selectos*, 2 vols. (Harvard University Press, 1932-34). Ver también de Clinton W. Keyes, «La Carta Griega de Presentación», *RAF* 56 (1935), 28-44, y Chan-Hie Kim, *La Carta Familiar de Recomendación* (Scholars Press, 1972).

Sobre Cartas Oficiales: Robert K. Sherk, *Documentos Romanos del Este de Grecia: Senatus Consulta y Epistulae hasta la Era de Augusto* (Johns Hopkins Press, 1969); C. Bradford Welles, *Correspondencia Real en el Período Helenístico* (Yale University Press, 1934).

Sobre las Cartas Literarias Greco-Romanas: La colección más amplia de textos sigue siendo *Epistolographi Graeci*, de Rudolf Hercher (Paris: Didot, 1873). Dos importantes análisis formales son de Heikki Koskenniemi, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* (Helsinki: Akateeminen Kirjakauppa, 1956), y *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik*, de Klaus Thraede (Munich: C.H. Beck, 1970). Un estudio común de las cartas literarias romanas, aunque se omite a Séneca, es *Der Brief in der römischen Literatur*, de Hermann Peter (Leipzig: Teubner, 1901). Sobre la teoría epistolar antigua, con textos traducidos, y un prefacio en forma de estudio, es «Teóricos Epistolares Antiguos» de Abraham J. Malherbe, *Revista de Estudios Religiosos de Ohio* 5 (1977). 3-77. *Cartas de Recomendación:* Para el entorno social, véase *Patrocinio Personal Bajo el Antiguo Imperio* de Richard P. Saller (Cambridge: University Press, 1982); de Hannah Cotton, *Cartas Documentales de Recomendación en Latín del Imperio Romano* (Königstein: Hain, 1981); Clinton W. Keyes, «La Carta Griega de Presentación» *RAF* 56 (1935), 28-44; Chan-Hie Kim, *La*

Carta Familiar de Recomendación (Scholars Press, 1972). *Cartas Cínicas:* Harold W. Attridge, *Cinismo del Quinto Siglo en las Epístolas de Heráclito* (Scholars Press, 1976); Abraham J. Malherbe, *Epístolas Cínicas* (Scholars Press, 1977). *Demóstenes:* Jonathan A. Goldstein, *Las Cartas de Demóstenes* (Columbia University Press, 1968). *Hipócrates:* A. E. Hanson, «Papiros de Contenido Médico» en *Papirología*, rev. por Naphtali Lewis, Yale Classical Studies, Cambridge: University Press, 1985), pp. 25-47; O. Philippson, «Verfasser und Abfassungszeit der sogennannten Hippokratesbriefe», *Rheinisches Museum* 77 (1928), 293; Dimitrios T. Sakalis, «Beiträge zu den Pseudo-Hippokratischen Briefen», *Formes de pensée dans la collection Hippocratique*, rev. por F. Lasserre y P. Mudry (Geneva: Librairie Droz, 1983), pp. 499-514. *Horacio*: W. Allen et al., «El Primer Libro de Horacio de *Epístolas* como Cartas», *Classical Journal 68* (1972-73), 119-133. *Libanio*: J. H. W. G. Liebeschuetz, *Antioquía: Ciudad y Administración Imperial en el Imperio Romano Tardío* (Oxford: Clarendon Press, 1972), pp. 17-23; O. Seeck, *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet*. Texte und Untersuchungen, 15 (1906). *Plinio* : A.N. Sherwin-White, *Las Cartas de Plinio: Un Comentario Histórico y Social* (Oxford Clarendon Press, 1966). H. W. Traub, «Tratamien to de la Historia en Forma Epistolar de Plinio», *AAFA* 86 (1955), 213-232. *Pitágoras y los Pitagóricos* : Alfons Staedele, *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer* (Meisenheim: Verlag Anton Hain, 1980). *Séneca:* Hildegard Cancik, *Untersuchungen zu Seneca Epistulae Morales* (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1967).

Sobre Cartas y Retórica: Abraham J. Malherbe, «*Teóricos Epistolares Antiguos», Revista de Estudios Religiosos de Ohio* 5 (1977). 3-77. *Educación Antigua:* S. F. Bonner, *La Educación en la Antigua Roma* (University of California Press, 1977); A.D. Booth, «Educación Elemental y Secundaria en el Imperio Romano», *Florilegium* 1 (1979), 1-14; idem, «La Escolarización de Esclavos en la Roma del Siglo Primero», *AAFA* 109 (1979), 11-19; M.L. Clarke, *Educación Superior en el Mundo Antiguo* (London: Routledge & Kegan Paul, 1971); R.A. Kaster, «Notas sobre Escuelas 'Primaria y Secundaria en la Reciente Antiguedad», *AAFA* 113 (1983), 323-346.

Sobre Cartas Arameas e Israelo-Judías: A. Cowley, *Papiros Arameos del Siglo Quinto A.C.* (Oxford: Clarendon Press, 1923), contiene los textos y traducciones de 25 cartas arameas. Ver también de Joseph A. Fitzmyer, «Algunos Comentarios sobre Epistolografía Aramea» *RLB* 93 (1974), 201-225. Para una extensa bibliografía y textos y traducciones de las cartas existentes, junto con un comentario, véase de Dennis Pardee, *Manual de Cartas Hebreas Antiguas* (Scholars Press, 1982), y su anterior artículo «Una Perspectiva General de la Epistolografía Hebrea Antigua», *RLB* 97 (1978), 321-346. Ver también de Yigael Yadin, *Bar Kokhba* (Random House, 1971). *Cartas Judías Helenísticas:* V. A. Tcherikover, A. Fuks, y M. Stern, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, 3 vols. (Harvard University Press, 1957-64).

6
Cartas y Homilías Cristianas Primitivas

Desde Adolf Deissmann, la investigación sobre las cartas greco- romanas ha tomado tres vías diferentes: el *análisis literario formal, el análisis temático* y el *análisis retórico*, estudiado cada uno en detalle en el capítulo 5. Además, los eruditos del Nuevo Testamento han empleado otro método, la *crítica de forma*, aplicada por primera vez a los Evangelios Sinópticos para identificar y analizar diversos tipos de formas tradicionales fijas, tanto orales como escritas, que se han preservado en las cartas y homilías cristianas. En este capítulo, cada uno de estos enfoques será aplicado a la literatura epistolar y homilética del Nuevo Testamento y los Padres Apostólicos.

Análisis Literario Formal

Los rasgos formulares de las antiguas cartas (en particular las cartas documentales de papiro) se han analizado exhaustivamente en comparación con las cartas del Nuevo Testamento. Se ha avanzado enormemente no sólo respecto a las fórmulas iniciales y finales, sino también en materia de formas epistolares, que tienden a ser encontradas al principio y final del cuerpo o sección central de las cartas antiguas. Sin embargo existen limitaciones en este enfoque, ya que el análisis de la sección central de las primitivas cartas cristianas sigue siendo problemático.

Fórmulas Estructurales

Puesto que las cartas paulinas son las cartas cristianas más antiguas y complejas, los convencionalismos epistolares hallados en ellas pueden proporcionar un sistema para estudiar las

fórmulas epistolares cristianas. Estas cartas, como muchas cartas antiguas, consisten en tres elementos básicos: las fórmulas inicial y final y la sección central de la carta que encierran. En gran parte de las cartas paulinas, cada uno de los elementos básicos del sobrescrito epistolar se han amplificado de manera característica. El cuerpo consta de la sección central, que a menudo se cierra con planes de viaje y exhortación. El cierre incluye doxología, saludos y bendición. Muchos de estos rasgos se derivan de convencionalismos epistolares greco-romanos o judíos.

Fórmulas Iniciales

La apertura formular de las cartas paulinas la constituyen dos elementos básicos: el sobrescrito (título o remitente, adscripción o destinatario, y salutación) y la acción de gracias.

En los títulos, Pablo se identifica generalmente con epítetos como «apóstol» y «siervo» (excepto en 1 y 2 Tes.). Gran parte de las cartas de Pablo mencionan a co-remitentes; Romanos, Efesios y las Pastorales son excepciones. En todas se identifica como apóstol, salvo en cuatro (Filipenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón). El término «siervo» se usa en combinación con «apóstol» (Tito 1:1; cf. 2 Pedro 1:1) o bien solo (Fil. 1:1; cf. Santiago 1:1; Judas 1), y el término «prisionero» se usa una vez (Filemón 1). Tres veces se identifica Pablo con la frase «un apóstol de Cristo Jesús por voluntad de Dios» (2 Cor. 1:1; Éf. 1:1; Col. 1:1). Éste se amplía en 2 Timoteo 1:1: «Para anunciar la promesa de vida que está en Cristo Jesús». Entre las cartas auténticas destacan como características Gálatas, y en particular Romanos, con frases excepcionalmente extensas que describen su condición (Gál. 1:1-2a; Rom. 1:1-6), porque su status era polémico para los Gálatas y desconocido para los romanos. En las *epistulae* diplomáticas romanas, el remitente se identificaba generalmente con títulos apropiados, subrayando su carácter oficial. Las cartas oficiales enviadas por emperadores romanos contenían impresionantes retahílas de títulos imperiales. De forma semejante, el uso de epítetos en las primitivas cartas cristianas sugiere su función como correspondencia «oficial».

Todas las cartas paulinas, excepto las Pastorales, tienen salutaciones parecidas, halladas en la forma más simple en las cartas más antiguas de Pablo: «A vosotros gracia y paz» (1 Tes. 1:1). Pablo pudo haber usado el término «gracia» (*charis*) como un juego de palabras en los habituales «saludos» (*jairein*) epistolares. El paralelo más cercano se encuentra en una carta seudiepigráfica atribuída a Baruc, originalmente escrita en hebreo hacia el 100 d.C. (2 *Baruc* 78.2): «Misericordia y paz para tí». El uso que hace Pablo de la palabra «paz» probablemente refleja el saludo arameo y hebreo *slm*. En las cartas del Nuevo Testamento, la simple salutación *jairein* aparece sólo en Santiago 1:1 y en dos cartas insertadas (Hch. 15:23; 23:26). La salutación «a vosotros gracia y paz» fue ampliada haciendo explícita la fuente (cf. Col. 1:2; «Gracia a vosotros y paz *de parte de Dios nuestro Padre*») y fue posteriormente ampliada en las otras ocho cartas a: «Gracia a tí y paz de parte de Dios nuestro/el Padre y el/nuestro Señor Jesucristo». Gálatas 1:3-5 es singular, ya que el saludo se extiende a una doxología.

La presencia de un verbo optativo en la salutación de 1-2 Pedro, Santiago, 1 *Clemente*, *Filipenses* de Policarpo, y el *Martirio de Policarpo* reflejan otro modelo distintivo: «A vosotros gracia y paz abundantes» (1 Pedro 1:2; cf. *1 Clemente*, prefacio). Este modelo se amplía en 2 Pedro 1:2 por el añadido «en el conocimiento de Dios y de Jesús nuestro Señor». Judas 2 (cf. Policarpo, *Filipenses*, prefacio), es una variante de 1 Pedro: «A vosotros misericordia, paz y amor abundantes». Un saludo parecido aparece en tres cartas atribuídas a un Rabbi Gamaliel (¿I ó II?), escritas en arameo, posiblemente el lenguaje preferido en la comunicación escrita en la Diáspora oriental: «¡Que tu bienestar [*selam*] aumente!» (J. *Sanh*. 18d; B. *Sanh*. 18d; Tos. *Sanh*. 2.6). Dos cartas de la sección aramea de Daniel tienen la misma salutación (Dan. 3:31; 6:26). El texto griego teodociano de Daniel 4:1 y 6:26 («a vosotros paz abundante») es verbalmente idéntica a 1 Pedro 1:2 (aunque falta el término cristiano «gracia»). Además, las tres cartas de Gamaliel eran *encíclicas* dirigidas a tres grupos regionales de judíos de la Diáspora, los hermanos de la Alta y la Baja Galilea, del Alto y Bajo Sur, y de Babilonia. Santiago, 1-2 Pedro, y Judas poseen algunas de las características de éstas y otras cartas encíclicas

judías. La primera de Pedro está explícitamente dirigida «a los exiliados de la dispersión en Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia», en tanto que Judas y Segunda de Pedro se dirigen a todos los cristianos en general. Otra carta presentada como encíclica (dos copias fueron enviadas a diferentes grupos) es la carta seudoepigráfica de Baruc a los hermanos en Babilonia y a las nueve tribus y media, más allá del Éufrates (*2 Baruc* 77.17-19; 78.1-86.3).

Todas las cartas paulinas auténticas, salvo Gálatas y 2 Corintios incluyen una oración de acción de gracias inmediatamente después de la salutación (e.g., Rom. 1:8-17; 1 Cor. 1:4-9; Fil. 1:3-11). La segunda Corintios 1:3-7 tiene una bendición donde debería estar una acción de gracias. Todas estas oraciones empiezan con la frase «Doy gracias a Dios siempre por vosotros» (o su equivalente), usando el verbo griego *eucharistein* («dar gracias») que rápidamente se convirtió en un término técnico para la Cena del Señor (Ignacio, *Efesios* 13.1; Justino, *1 Apología* 65-66). Las acciones de gracias en dos de las cartas Pastorales (1 Tim. 1:12-17; 2 Tim. 1:3-5) emplean un idioma enteramente distinto, y la oración en 1 Pedro 1:3-12 es realmente una «alabanza» o bendición, puesto que empieza, igual que 2 Cor. 1:3-7, con el término *eulogetōs* («alabado [sea]»). Efesios 1:3-14 es una «alabanza», seguida de una acción de gracias (1:15-23).

La inclusión de una oración o una expresión religiosa o no religiosa de gratitud después de la salutación tiene paralelos en las antiguas cartas. La fórmula *proskynēma* sigue a la salutación en los papiros griegos a partir de comienzos del siglo primero d.C. Plegarias parecidas se encuentran en la misma posición en algunas cartas judías helenísticas (2 Mac. 1:1-9; 1:10-2:18, el paralelo más cercano a la acción de gracias paulina; *Paralipómenos de Jeremías* 6.19-25). Los discursos empiezan ocasionalmente con una expresión de gratitud (Dión Crisóstomo, *Discurso* 48.1, agradece al magistrado municipal que autorizó la asamblea). Séneca empieza una carta expresando gratitud por recibir cartas frecuentemente de un amigo (*Epístolas Morales* 40.1).

La cláusula de acción de gracias no es solamente ornamental. A menudo elogia a los destinatarios, funcionando como un exor-

dio con objeto de asegurar su buena voluntad. Como tal es un equivalente funcional de las secciones introductorias de las cartas oficiales que elogian a los receptores. La acción de gracias paulina generalmente encapsula los temas principales de las cartas, como las cláusulas de acción de gracias en cartas de papiro e introducciones de discursos. La extensión de la acción de gracias refleja el grado de intimidad entre escritor y destinatarios. Las más extensas acciones de gracias de Filemón y 1 Tesalonicenses reflejan unas relaciones cordiales. Están ausentes de Gálatas y 2 Corintios, lo que refleja unas relaciones tensas.

Fórmulas Finales

Las cartas de Pablo terminan siempre con una bendición *charis*. Antes se encuentran con frecuencia diversas fórmulas epistolares opcionales, en este orden: (1) deseo de paz, (2) petición de oración, (3) saludos secundarios, (4) beso santo, (5) saludo autografiado (varias posiciones).

Pablo sustituía las fórmulas habituales de saludos finales (*erroso* o *errosthe*) con una bendición *charis* («gracia»): «que la gracia [*charis*]... sea con vosotros», que caracteriza a todas las cartas Paulinas, excepto Efesios (y sólo otras seis cartas cristianas en todo el siglo sexto d.C.). Esta bendición siempre aparece al final (excepto en 1 Cor. 16:23). La bendición contiene tres elementos básicos: (a) «gracia», (b) la fuente divina de esa gracia, y (c) aquellos que se benefician de esa gracia. La bendición de la carta más antigua de Pablo presenta el modelo básico: «La gracia/ de nuestro Señor Jesucristo/ sea con vosotros» (1 Tes. 5:28; cf. Rom. 6:20; 1 Cor. 16:23; 2 Cor. 13:14; Gál. 6:18; Fil. 4:23; 2 Tes. 3:18; Filemón 25). Este modelo paulino también se sigue en Apocalipsis 22:21 y *1 Clemente* 65.2. Este último une la bendición a una doxología epistolar. Solo dos elementos se encuentran en Colosenses y en varias cartas no-paulinas: «Que la gracia/ esté con vosotros» (seguida de ligeras variaciones en 1 Tim. 6:21; 2 Tim. 4:22; Tito 3:15; cf. Heb. 13:25). Una forma distinta de bendición termina *Bernabé* 21.9: «Que seáis salvos, hijos del amor y de la paz. El Señor de la gloria y toda gracia [estén] con vuestro espíritu».

Un deseo de paz típicamente paulino se encuentra en Fil. 4:9: «y el Dios de la paz estará con vosotros». Esta fórmula se encuentra cerca del final de todas las cartas paulinas, salvo 1 Corintios y Filemón.

Una petición de oración se hace de vez en cuando al final de las cartas paulinas y deutero-paulinas (Rom. 15:30-33; 1 Tes. 5:25; 2 Tes. 3:1; Col. 4:3; Ef. 6:18-20; cf. Heb. 13:18).

Las salutaciones secundarias (transmitidas a los receptores por el autor de parte de otros) se encuentran frecuentemente al final de las cartas helenísticas después del siglo primero a.C., usando la fórmula *aspazesthai* («enviar saludos a»). Las primitivas cartas cristianas usan a menudo esta forma, e.g., Filemón 23-24: «Te saludan [*aspazetai*] Epafras, mi compañero de cautiverio en Cristo Jesús, Marcos, Aristarco, Demas y Lucas, mis colaboradores». Las salutaciones secundarias aparecen en toda carta paulina auténtica excepto Gálatas; están ausentes de la dudosa 2 Tesalonicenses y de las deutero-paulinas Efesios y 1 Timoteo. La sección más extensa de salutación secundaria se encuentra en Rom. 16:3-16 (se saluda a veintiséis personas); la más breve es 2 Cor. 13:13: «Todos los santos os saludan». Entre las cartas no-paulinas del Nuevo Testamento, las salutaciones secundarias finales aparecen en Heb. 13:23-24; 1 Pedro 5:13-14; 2 Juan 13; 3 Juan 15.

Varias veces, a los receptores de las cartas paulinas se les pide que se saluden con el «beso santo» (Rom. 16:16, 1 Cor. 16:20; 2 Cor. 3:12; 1 Tes. 5:26). Este saludo exclusivamente cristiano, que en otras partes aparece sólo en 1 Pedro 5:14, es quizás simplemente una representación de los saludos de Pablo a cada uno de ellos. La práctica es más tarde confirmada como parte de la liturgia primitiva cristiana (Justino, *1 Apología* 65; Tertuliano, *Sobre la Oración* 14). Cuando Ignacio dice «el amor de X te saluda» (*Trallianos* 13.1; *Romanos* 9.3; *Filadelfos* 11.2), puede estar aludiendo a esta costumbre.

Un «saludo autografiado» personal se encuentra al final de cinco de las cartas de Pablo (1 Cor. 16:21; 2 Tes. 3:17; Col. 4:18; Gál. 6:11; Filemón 19), e.g., 1 Cor. 16:21: «Yo, Pablo, escribo este saludo con mi propia mano». En muchas cartas de papiro el saludo final hace con una escritura manual distinta a la del resto de la carta, lo que sugiere que fue añadido por el

autor (para distinguirlo del escriba). Incluso las cartas literarias reflejan esta práctica (Cicerón, *A Atico* 12:32; 13:28; 14:21). La afirmación de Pablo en 2 Tes. 3:17 sugiere que regularmente hacía uso de un secretario (cf. Rom. 16:22).

La Sección Central

La sección central (o cuerpo) de la carta es la parte que contiene la información que constituye el propósito por el que la carta fue escrita. También es la sección que se ha mostrado más resistente al análisis formal. La sección central de las cartas antiguas también contiene frases y sentimientos formulares, algunas de las cuales aparecen hacia el comienzo (transiciones de la sección inicial a la central) y otras hacia el final (transiciones de la parte principal a la final). Aquí estudiaremos cinco tipos diferentes de material encontrado en las secciones centrales de las cartas cristianas primitivas: (1) fórmulas internas de transición, (2) *topoi* epistolares, (3) frases autobiográficas, (4) planes de viaje, y (5) parenesis concluyente.

Fórmulas internas de Transición

Los cuerpos de dos de las cartas de Pablo empiezan con una *fórmula declaratoria* «Quiero que sepáis, hermanos» (Gál. 1:11; Fil. 1:12), otras dos empiezan con una frase conexa «Yo/Nosotros no queremos que ignoréis» (Rom. 1:13; 2 Cor. 1:8). Ambas frases pueden aparecer *en* las cartas como una manera de iniciar la discusión de un punto importante (1 Cor. 123; 15:1; 1 Cor. 10:1; 12:1; 1 Tes. 4:13).

Carl Bjerkelund ha mostrado que las frases que empiezan con «Os ruego [*parakalō*] a vosotros (hermanos)», o «Os suplico [*erōtō*] a vosotros (hermanos)», constituye una fórmula epistolar fija de origen griego que se encuentra en cartas privadas y oficiales de la antiguedad. Aparece diecinueve veces en Pablo (e.g. Rom. 15:30; 16:17; 1 Cor. 4:16; 16:15); el ejemplo más revelador es Filemón 8-10, en la que Pablo subraya el hecho de que él ruega a Filemón, más que ordenarle, i.e., escribe en

una forma amistosa más que autoritaria. Estas frases tienen una función transicional indicando un cambio de tema y a menudo revelan el propósito principal de la carta (2 Tes. 2:1; 1 Cor. 1:10; 1 Tes. 4:1-2, 10b-12). Los paralelos más cercanos se encuentran en la correspondencia diplomática de los reyes helenísticos, en la que las frases *parakalō* subrayan la dimensión amistosa, personal de la relación entre el rey y sus súbditos. Aunque la fórmula puede introducir una parenesis (Rom. 12:1; 1 Tes. 5:12, 14), sigue siendo transicional, no relacionada con la parenesis en sí.

La *fórmula de confianza*, que contiene expresiones de confianza, aparece varias veces en Pablo (Rom. 15:14; 2 Cor. 7:4, 16; 9:1-2; Gál. 5:10; 2 Tes. 3:4; Filemón 21). La segunda Corintios 7:16 es característica: «Me alegro de poder confiar totalmente en vosotros». Stanley Olson encuentra cuatro variantes en estas expresiones de confianza, las cuales tienen paralelos en las antiguas cartas de papiro: (1) confianza en la conformidad del receptor (Gál. 5:10; 2 Tes. 3:4; Filemón 21); (2) petición basada en la confianza (2 Cor. 9:2); (3) confianza fingida como excusa para hacer una petición (Rom. 15:14; 2 Cor. 9:1-2); y (4) expresión de confianza como una petición amable (Rom. 15:24).

Topoi Epistolares

Un tema importante pero descuidado es la identificación y estudio comparativo de los *topoi* epistolares, i.e., temas y asuntos constitutivos empleados en las cartas antiguas. Una comparación entre las cartas no literarias de papiro y las cartas cristianas primitivas revela que comparten una serie de temas epistolares comunes y asuntos constitutivos. Entre los *topoi* más usuales están: (1) *la escritura de cartas* (Rom. 15:14; 1 Cor. 4:14; 5:9; 7:1; Filemón 21); (2) *la salud* (2 Cor. 1:8-11; Fil. 2:25-30; 3 Juan 2); (3) *negocios* (1 Cor. 16:1-4; 2 Cor. 9:1-5; Fil. 4:14- 18); (4) *hechos domésticos* (1 Cor. 5:1-6:11; Fil. 2:25-30; 4:2-4, 14-18); (5) *reunión con el (los) destinatario(s)* (Rom. 15:14-33; Fil. 3:19-24; 1 Tes. 2:17-3:13; 2 Jn. 12; 3 Jn. 13-14), y (6) *asuntos de gobierno* (Rom. 13:1-7; Tito 3:1-2; 1 Pedro

2:13-17). Varias combinaciones de estos temas aparecen frecuentemente tanto en las cartas de papiro como en las cartas primitivas cristianas.

En varias de las secciones exhortativas de las cartas de Pablo (Rom. 12:1-15:13; Gál. 5:13-6:10; Col. 3:5-4:6; 1 Tes. 4:1-5:22), las exhortaciones destacan el alejamiento del mal y la búsqueda del bien. Estas secciones contienen una serie de *topoi* sobre varios temas comunes. Romanos 13, por ejemplo, contiene una serie de cuatro *topoi* sobre la autoridad (vs. 1-5), sobre el pago del tributo (vs. 6-7), sobre el amor (vs. 8-10), y sobre la hora escatológica (vs. 11-14). De manera similar en 1 Tesalonicenses 4:9-5:11 hay tres *topoi* distintos estudiados y desarrollados, sobre el amor de los hermanos (4:9-12), sobre el destino de los muertos cristianos (4:13-18), y sobre tiempos y estaciones (5:1-11).

Afirmaciones Autobiográficas

En todas sus cartas, Pablo hace con frecuencia afirmaciones autobiográficas. Se encuentran dos extensas en 1 Tes. 1:2-3:13 y Gál. 1:10-2:21. Muchas de estas afirmaciones aparecen al principio de sus cartas, a menudo después de la acción de gracias (Rom. 1:14-16a; 2 Cor. 1:12-2:17, continúa en 7:5-16; 10:7-12:13; Gál. 1:10-2:21; Fil. 1:12-26; 3:2-14; 1 Tes. 2:1-12). Dichas afirmaciones (que faltan sólo en 1 Corintios y Filemón) se entienden a menudo como intentos de Pablo por defenderse a sí mismo y a su evangelio de las acusaciones de los contrarios.

Con todo, en la oratoria greco-romana uno de los argumentos más importantes lo proporcionaba la determinación del carácter y conducta moral del orador (*ēthos*: cf. Aristóteles, *Retórica* 1415a; Cicerón, *Divisiones de la Oratoria* 6.22; 8.28; y la *Retórica a Herennio* 1.4.8-5.1). El carácter (*ethos*) era importante por varias razones: (1) el orador deseaba proyectar una imagen aceptable y digna de confianza de sí mismo; (2) deseaba fomentar una impresión correcta (y por tanto tenía que conocer los intereses y situación de su audiencia); y (3) deseaba presentar el carácter de sus contrarios de manera verosímil pero de forma tal que su propia versión fuese más persuasiva.

Según Gregory Lyons, la sección autobiográfica en Gál. 1:10-2:21 está estructurada de acuerdo con los *topoi* autobiográficos convencionales: (1) *prooimion* - el divino evangelio de Pablo (1:10-12); (2) *anastrophē* («conducta») - el carácter de Pablo (a) como perseguidor (1:13-14); (b) como predicador del evangelio (1:15-17); (3) *praxeis* («hechos») - la conducta de Pablo (1:18- 2:10); (4) *synkrisis* («comparación») -Cefas y Pablo (2:11-20); (5) *epilogos* («epílogo») - Pablo no rechaza la gracia de Dios (2:21). Las antítesis retóricas en este pasaje y en 1 Tes. 1:2-3:13 no reflejan *necesariamente una refutación punto por punto de hipotéticas acusaciones.*

Planes de Viaje

Como las cartas son un medio primario de comunicación entre los que se hallan separados, el *topos* del encuentro aparece con frecuencia. Robert Funk ha descrito una forma epistolar que se centra en tales charlas de visita, que designó como «Parusía Apostólica» («llegada»). Habitualmente concluye la parte principal de las cartas de Pablo. Los tres modos de presencia apostólica de Pablo son la carta, los emisarios, y la presencia personal. No obstante, la ausencia de una estructura consistente sugiere que tratamos con un *topos* o tema con una serie de asuntos subordinados. Funk define la Parusía Apostólica en base a cinco elementos, algunos con varios rasgos subordinados: (1) mención de la actividad de composición de cartas de Pablo; (2) mención de su relación con los destinatarios; (3) expresión de planes de hacer una visita (deseo de visitar, retrasos en la llegada, el envío de un emisario, anuncio de una visita); (4) invocación de la divina aprobación y apoyo de la visita; y (5) beneficios de la inminente visita. Hay unos doce ejemplos de Parusía Apostólica en las cartas de Pablo, aunque en todas ellas se encuentran pocos de los elementos arriba citados (e.g., Rom. 1:8-15; 15:14-33; 1 Cor. 4:14-21; 16:1-11; Gál. 4:12-20; Fil. 2:19-30; 1 Tes. 2; 17-3:13; Filemón 21.22). Se encuentran descripciones de viajes en varias cartas deutero-paulinas (Ef. 6:21-22; 2 Tim. 4:6-18; Tito 3:12-14), así como en otras cartas cristianas (Heb. 13:18-19, 22 23; 2 Juan 12; 3 Juan 13-14).

Parenesis Final

Uno de los rasgos característicos de las cartas paulinas y de las cartas escritas bajo la influencia de la tradición paulina es la presencia de una sección de parenesis final (cf. Rom. 12:1-15:13; Gál. 5:1-6:10; 1 Tes. 4:1-5:22; cf. Col. 3:1-4:6). Pero existen otras cartas en las que la parenesis no se concentra en la sección final, sino que se entreteje en toda la composición (1-2 Corintios, Filipenses; cf. Santiago, Hebreos). La parenesis es un tema complejo que sólo recientemente se ha convertido en el foco de atención de la erudición neotestamentaria. Sin embargo, en este punto resulta útil distinguir entre parenesis *epistolar*, que se encuentra en secciones finales definidas de algunas cartas cristianas, y *estilos parenéticos*, que impregnan las cartas (e.g., 1 Tesalonicenses, Gálatas, Colosenses).

Parenesis significa «consejo» o «exhortación» y se refiere a una instrucción general moral y religiosa que cae entre la retórica epidíctica y la deliberativa. Desde el judaísmo, con su rica tradición de monoteísmo ético, y las más importantes escuelas helenísticas de filosofía (Estoicos, Cínicos, Epicúreos) existía un énfasis general en la *ética*, la exhortación moral era un fenómeno común en todo el mundo antiguo. El consejo (*monitio*) incluye, según Séneca, consuelo, advertencia, exhortación, reprensión y elogio (*Carta* 94.39). La parenesis es realmente una forma indirecta de abordar un problema conductual. Como la sociedad aprueba generalmente el contenido de la parenesis, proporciona una base de acuerdo en situaciones que potencialmente producen división.

La parenesis posee varias características importantes: (1) La parenesis es tradicional, refleja una sabiduría convencional generalmente aprobada por la sociedad (Isócrates, *Nicocles* 40-41; Seudo-Libanio, *Estilos Epistolares* 5; cf. Fil. 4:8). (2) La parenesis es aplicable a muchas situaciones (Séneca, *Carta* 94.32-35). (3) La parenesis resulta tan conocida que a menudo se presenta como «recordatorio» (Séneca, *Cartas* 13.15; 94.21-25; Dión Crisóstomo, *Discurso* 17.2, 5; 1 Tes. 4:1-2; 2 Tes. 3:6; Fil. 3:1). (4) La parenesis puede ejemplificarse en personas excepcionales que son modelos de virtud (Séneca, *Cartas* 6.5-

6; 11.9-10; 95.72; 2 Tes. 3:7; Fil. 3:17; 4:9). (5) La parenesis generalmente se transmite por personas que social y moralmente son superiores a aquellos a los que se dirigen.

Análisis Crítico de la Forma

Las secciones centrales de las cartas cristianas primitivas contienen una variedad de otras formas literarias que no son típicas de las cartas antiguas, pero que recibían su forma a través del uso, en gran parte oral, en otros escenarios. El hecho de que las cartas funcionaran en parte como sustitutos de la comunicación oral fomentó la preservación de estas tradiciones. Otro factor coadyuvante son las cualidades de elasticidad e inclusividad del formato de la carta. Aunque la crítica de la forma se ha aplicado principalmente a los Evangelios Sinópticos, también ha facilitado la identificación de las formas orales incorporadas en las cartas primitivas cristianas. En contraste, las formas literarias constitutivas de las cartas griegas y romanas siguen siendo una zona inexplorada. Las categorías principales de las formas literarias estudiadas a continuación incluyen las formas litúrgicas y parenéticas.

Formas litúrgicas

Pablo y otros epistológrafos cristianos primitivos pretendieron que sus cartas fuesen leídas en voz alta a las congregaciones a las que iban dirigidas (1 Tes. 5:27; Col. 4:16; Ap. 1:3, 22:18; para una práctica análoga en el judaísmo, cf. 2 *Baruc* 86.1). Este pretendido escenario justifica la inclusión de fórmulas litúrgicas en las cartas cristianas. Puesto que estas fórmulas se derivaban del culto cristiano, hacía posible que las cartas encajaran cómodamente en escenarios litúrgicos. Un escenario litúrgico se indica por la primitiva tendencia a insertar un «amén» final. Aunque el «amén» final en Gál. 6:18 (cf. Rom. 15:33) es incontestable en la tradición manuscrita, fue añadido probablemente en fecha muy remota. Sólo las cartas relativamente tardías presentan un «amén» final original (Santiago 25;

cf. 2 Pedro 3:18; *1 Clemente* 65.2; Policarpo, *Filipenses* 14; y lecturas variantes en Ignacio, *Magnesios* 15; *Filadelfos* 11). Algunos eruditos argumentan que los finales de varias de las cartas cristianas primitivas son eco de una secuencia litúrgica que conduce a la celebración de la eucaristía después de la lectura. Por ejemplo, 1 Corintios 16:20-24 (con paralelos en Ap. 22:14-21 y *Didache* 9.1-10.7) se entiende a menudo como reflejo de una secuencia litúrgica fija: (1) beso santo, (2) invitación a los creyentes para que vengan, (3) exclusión de los indignos, (4) Maranatha (palabra aramea que significa «Señor nuestro, ¡ven!»), (5) promesa de gracia. Una desventaja de esta propuesta es que se conoce muy poco sobre la liturgia cristiana primitiva. Las formas litúrgicas halladas en las cartas de Pablo, además de las cláusulas de acción de gracias arriba estudiadas, incluyen (1) bendiciones *charis* («gracia»), (2) beneficios, (3) doxologías, (4) himnos, (5) confesiones y aclamaciones, y (6) secuencias litúrgicas.

1. Las salutaciones epistolares típicamente cristianas y los saludos finales arriba estudiados son bendiciones-*charis*. La fórmula «la gracia de Dios» que encierran estas bendiciones es una abreviación teológica de salvación. Las bendiciones-*charis* generalmente carecen de verbos, que deben suplirse. Cuando se usa un verbo (como en 1-2 Pedro y Santiago) es un optativo de deseo, indicando que estas salutaciones y saludos finales no son afirmaciones declaratorias, sino plegarias. Como tales, tienen un carácter litúrgico, aunque no podemos reconstruir su papel específico en la liturgia.

2. Las bendiciones cristianas primitivas fueron heredadas del judaísmo, que empleaba el término hebreo *baruk* («bendito») para empezar tanto las bendiciones como las doxologías (cf. Gén. 24:27; Éx. 18:10). En las bendiciones del Antiguo Testamento Dios es normalmente mencionado en tercera persona, i.e., «Bendito sea el Señor, que...» (1 Reyes 1:48; Salmos 66:20; 2 Cron. 2:12). El uso de la segunda persona, «Bendito seas, Señor...» (la forma más característica de oración del judaísmo rabínico), se encuentra sólo dos veces en el Antiguo Testamento (Salmos 119:12; 1 Cron. 29:10). El adjetivo griego *eulogētos* («bendito») lo usaron los primeros cristianos en formas parecidas a las fórmulas *berakah* judías. Pablo sigue estre-

chamente el modelo judío en tres pasajes: «¡[Dios] sea bendito por siempre! Amén» (Rom. 1:25; 9:5; 2 Cor. 11:31). Esta forma básica pudo también amplificarse, como en 2 Cor. 1:3-4: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo...» (cf. Ef. 1:3s.; 1 Pedro 1:3ss.; *Bernabé* 6.10; Ignacio, *Efesios* 1.3).

3. Una doxología es una fórmula o himno breve que atribuye gloria u honor (*doxa*) a Dios. La forma básica de la doxología tiene tres elementos: «¡A El / la gloria [*doxa*]/ por los siglos! Amén» (Rom. 11:36; cf. Gál. 1:5; Fil. 4:20; 1 Tim. 6:16; 2 Tim. 4:18; Heb. 13:21; *1 Clemente* 32.4; 58.2). Cada elemento puede ser amplificado en una variedad de maneras (Ef. 3:21; 1 Tim. 1:17; 1 Pedro 4:11; Judas 24-25; *1 Clemente* 20.12; 65.2). Dichas doxologías generalmente concluyen una sección de texto, una práctica aparentemente derivada del judaísmo helenístico (4 Mac. 18:24; 1 Esdras 4:40, 59), ya que no hay paralelos exactos en el judaísmo palestino. Las doxologías terminan frecuentemente en la sección central de las cartas (Fil. 4:20; 2 Tim. 2:18; Heb. 13.21; 1 Pedro 5:11). En tres ejemplos, una doxología termina de hecho una carta (Rom. 16:25-27; 2 Pedro 3:18; Judas 24-25; *1 Clemente* 65.2). El escenario original de la bendición pudo ser al final de un sermón.

4. El canto, o más exactamente, la salmodia, fue un elemento importante en los servicios de culto de los primeros cristianos (1 Cor. 14:26; Col. 3:16; Plinio, *Carta* 10.96). Una serie de himnos o fragmentos hímnicos se han preservado en las cartas primitivas cristianas. En tanto que no son métricos como los himnos griegos, sí que presentan un paralelismo poético semítico. Las cartas cristianas incluyen algunos himnos dirigidos a Dios (Rom. 11:33-36; Ef. 1:3-14; 1 Pedro 1:3-5; Col. 1:12-14). Varios himnos narran la misión de Cristo, a menudo mencionando temas de pre-encarnación y post-resurrección (Fil. 2:6-11; Col. 1:15-20); Tim. 3:16; posiblemente Ef. 2:14-16). Ignacio de Antioquía cita dos himnos de Cristo (*Efesios* 7.2; 19.1-3).

5. Muchas confesiones (o bien «homologías», según una palabra griega que significa «confesión») y aclamaciones que presuponen un escenario cúltico se citan en cartas. Una fórmula de creencia muy importante es «Jesús es el Señor» (Rom. 10:9; 1 Cor. 12:3; 2 Cor. 4:5; Fil. 2:11; Col. 2:6; cf. Hechos 2:39;

19:5). Otra es «Jesús es el Hijo de Dios» (Rom. 1:4; Heb. 4:14; cf. 6:6; 7:3; 10:29; 1 Juan 4:15; 5:5). También aparece una fórmula confesional del judaísmo helenístico, «Un solo Dios» (Rom. 3:30; Gál. 3:20; 1 Cor. 8:4; Ef. 4:6; 1 Tim. 2:5; Ignacio, *Magnesios* 8.2). Una formula conexa es «Un solo Señor» (1 Cor. 8:6; Ef. 4:5). Una afirmación de fe más extensa, diversamente fraseada, yuxtapone la muerte y resurrección de Jesús como hechos salvíficos (1 Cor. 15:3-5; 2 Cor. 5:15; Rom. 4:24-25; 8:34; 10:8-9; 14:9; 1 Pedro 3:18; 2 Tim. 2:8). En 1 Cor. 15:5-8 aparece también la fusión de dos listas originales de creencias distintas, centrándose en testigos de las apariciones de la resurrección, una encabezada por el nombre de Pedro, la segunda por Santiago. Otra fórmula, desarrollada en las cartas deutero-paulinas, tiene una doble estructura basada en la idea de que lo que anteriormente estaba oculto ahora se revela (Col. 1:26-27; Ef. 3:4-5; 2 Tim. 1:9-10; Tito 1:2-3).

6. Las secuencias litúrgicas son muy escasas, aunque Pablo de hecho preserva una liturgia de la Cena del Señor en 1 Cor. 11:23-26 que también se ha preservado en versiones variantes en los Evangelios Sinópticos (Mc. 14:22-25; Mt. 26:26-29; Lc. 22:15-20). Algunos han afirmado que 1 Pedro 1:3-4:11 preserva una liturgia bautismal, pero es probablemente incorrecto.

Formas Parenéticas

Además de los diversos estilos exhortativos que caracterizan la parenesis, hay tres formas parenéticas estereotipadas: listas de defectos y virtudes, códigos de ética doméstica, y la tradición de los dos caminos.

Listas de Defectos y Virtudes

La lista es una forma literaria común usada para hacer inventario de casi todo. Los catálogos de virtudes y defectos son un tipo de lista relativamente común en la literatura cristiana primitiva y presentan tres formas principales: (1) *polisindéticas*,

que tuvieron su origen en el estoicismo. Pero los estoicos destacaban los deberes del *individuo* más que los del individuo en *sociedad*. Recientemente David Balch ha proporcionado un convincente análisis del origen e historia de esta clase de enseñanza moral. Balch se remonta a los orígenes del código doméstico hasta Platón y Aristóteles y los análisis de los tres *topoi* conexos, «Sobre el gobierno doméstico», «Sobre el matrimonio», y «Sobre la constitución» (cf. Aristóteles, *Política* 1.2.1-2; 1.5.1; Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades Romanas* 2.24.2-2.27.6). Se consideraba que el orden y fuerza del estado dependían del orden y fuerza de la familia (el desorden en una familia produce desorden en el estado). El código doméstico se usa como defensa apologética frente a la persecución potencial, demostrando que el cristianismo no es subversivo. Los códigos domésticos no tienen un propósito misionero, se dirigen principalmente a cristianos. Alientan la sumisión de los miembros paganos de las familias (especialmente las esposas) al cabeza de familia, y también alientan a los miembros cristianos de familias paganas a evitar una conducta subversiva a los intereses y autoridad del cabeza de familia.

La Tradición de los Dos Caminos

La figura de los dos caminos o senderos fue ampliamente usada en el mundo antiguo como metáfora para una vida de vicio o de virtud. En el cristianismo primitivo la tradición de los dos caminos se encuentra sólo en dos cartas, Ignacio, *Magnesios* 5.1-2, y *Bernabé* 18-21 (hacia 125 d.C.). Una metáfora muy popular, aparece en el *Libro de los Dos Caminos* egipcio, en la literatura griega y romana (Hesiodo, *Trabajos y Días* 286-292; Jenofonte, *Memorabilia* 2.1.21-33; Cebes, *Tabula*), y en la literatura israelo-judía (Jer. 21:8; Salmos 1:1; Prov. 2:12-15; Sirac 21:10, *Testamento de Asher* 1-6; *Regla de la Comunidad* de Qumran, 1QS 3.13-4.26). La tradición se refleja en las dos entradas de Mt. 7:13-14, pero más claramente en la *Didache* 1-6 y *Bernabé* 18-21, ambos sacados de una fuente común. Los dos empiezan de manera similar: «Hay dos caminos, el de la vida y el de la muerte, y hay una enorme diferencia entre ambos»

(*Didache* 1.1; cf. *Bernabé* 18.1). Ignacio subraya la vida y la muerte como las dos alternativas supremas, pero (sorprendentemente) no incluye ninguna exhortación moral.

Estilos Epistolares del Discurso

En el mundo antiguo las cartas escritas y el discurso oral (conversaciones, alocuciones) estaban estrechamente relacionadas (Seudo-Demetrio *Tipos Epistolares* 223; Cicerón, *A los Amigos* 2.4.1; Séneca, *Carta* 75.1). Ignacio describió una de sus cartas como una «conversación» (*Efesios* 9.2), y otra como un «discurso» (*Magnesios* 1.1). Pablo también empleó las cartas para comunicar lo que quizás hubiese preferido decir, predicar, o enseñar en persona. La predicación, la proclamación del evangelio a los paganos y la exhortación moral y espiritual de los creyentes fue una institución de importancia esencial en el cristianismo primitivo. La predicación y la enseñanza cristiana adoptó inicialmente la forma de las tradiciones homiléticas judías helenísticas, que fue gradualmente sustituida por formas de discurso más típicamente helenísticas.

Los eruditos modernos han calificado muchas composiciones cristianas primitivas como «sermones» u «homilías». Con todo, estos términos intercambiables no son realmente calificativos para un género literario, ya que los estudiosos del Nuevo Testamento aún no ha podido definir lo que es un sermón. Un obstáculo importante es el hecho de que no existen textos cristianos primitivos que puedan ser identificados con certeza como versiones razonablemente exactas de los sermones cristianos primitivos. Algunos sermones (i.e., composiciones con un carácter generalmente didáctico) están estructurados como cartas (Hebreos, Santiago, 1 Pedro, *1 Clemente, Bernabé*), mientras que otros carecen de rasgos epistolares formales (1 Juan, *2 Clemente*). Algunos fueron respuestas escritas a una situación determinada (Hebreos, 1 Pedro, *1 Clemente*), en tanto que otros fueron en general escritos para cristianos (Santiago, *Bernabé, 2 Clemente*).

Tres tipos de discurso contribuyeron a los estilos de predicación y enseñanza en el cristianismo primitivo: (1) tipos de retórica

greco-romana (oratoria legal, deliberativa y epidíctica); (2) la diatriba greco-romana o el estilo de aula, y (3) la homilía de la sinagoga judía.

Tipos de Retórica Greco-Romana

Un componente importante del análisis literario es la crítica retórica, tema de un reciente libro de George Kennedy (1984). La crítica retórica pretende entender el efecto de las formas convencionales de argumentación y estructura usada en el mundo greco-romano en la primitiva composición literaria cristiana. Al analizar las cartas primitivas cristianas, entre las fuentes importantes de información están los manuales de los teóricos retóricos y epistolares, y las cartas auténticas. Entre las cartas auténticas están las documentales y las privadas que nunca fueron publicadas, pero que revelan convencionalismos epistolares antiguos, y las que se hicieron públicas, bien en inscripciones, inserciones en autores antiguos, o en colecciones que proporcionaron modelos para la antigua composición de cartas.

El tema de la retórica es lo *probable*, en tanto que en filosofía es lo *demostrable*, y en religión lo *revelado*. Al contrario que su equivalente pagano, la retórica cristiana usaba argumentos basados en la verdad revelada. Los sofistas pragmáticos, practicantes tradicionales de la retórica, abandonaron la búsqueda de la verdad por la búsqueda de los argumentos más convincentes, y rivalizaron con los filósofos.

Siguiendo a Aristóteles, los antiguos teóricos retóricos dividieron la oratoria en tres tipos, de acuerdo con el efecto que se pretendía en el oyente: *judicial* (el tipo más popular por la sencilla razón de que a la larga muchos se veían implicados, de una manera o de otra, en litigios), oratoria *deliberativa* o *epidíctica*. Oratoria judicial (*dicánica*), la oratoria de los tribunales, que pretendía convencer a los jueces sobre eventos *pasados*. Tenía dos tipos básicos, de acusación y de defensa. La oratoria deliberativa (*de consejo*) era la oratoria de la política y se centraba en persuadir a la asamblea sobre una línea de acción *futura*. También tenía dos tipos básicos, de persuasión (*protréptica*) y de disuasión (*apotréptica*). La oratoria demostrativa (*epidíctica*)

es una oratoria de ceremonial y no pide a la audiencia que juzgue, sino que intenta proporcionar un deleite en el *presente* celebrando valores comunes. También consiste en dos tipos básicos, elogio y acusación.

El problema con esta clasificación retórica es que es demasiado pulcra. Aristóteles y los teóricos que le sucedieron no analizaron inductivamente los discursos *en sí*, sino que prescribían la forma en que *debían* ser construidos los discursos ideales. En tanto que eso no significa que no existiese coincidencia entre teoría y práctica, sugiere de hecho que los verdaderos discursos podían ser más complejos y eclécticos de lo que podían sugerir los manuales de retórica. Algunos teóricos retóricos tuvieron problemas con la rigidez del sistema y querían expandirlo (Cicerón, *Sobre Oratoria* 1.32.145-147; 2.10.40-16.70; 2.23, 98). La mayoría conservaba el sistema como pedagógicamente importante, pero trataba las categorías con flexibilidad (Quintiliano 3.4.1-16). Los discursos cuyo propósito fuese, por ejemplo, reprender, alentar, consolar, enseñar y advertir, no tenían un lugar lógico en el triple sistema retórico (Cicerón, *Sobre Oratoria* 2.12.50; 2.15.64).

Cada tipo de discurso puede constar de cuatro elementos: (1) *exordio* (introducción), (2) *narración* (expresión de hechos), (3) *probatio* (argumento), y (4) *peroratio* (conclusión). Introducción y conclusión pretenden influir o incluso manipular a la audiencia, asegurando inicialmente su interés y buena voluntad y terminar recapitulando los argumentos y haciendo un llamamiento emocional. El cuerpo del discurso (*narratio* y *probatio*) pretende establecer el caso. Los discursos deliberativos muchas veces abrevian u omiten la introducción y omiten la *narratio*, puesto que es una acción futura lo que constituye el propósito, no una decisión sobre el pasado (Cicerón, *Divisiones de la Oratoria* 4.13). En la retórica deliberativa, con el fin de motivar a la audiencia a aceptar y actuar en una recomendada línea de acción, era importante apelar a su honor y ventaja, o al propio interés (Quintiliano 3.8.1; Cicerón, *Sobre Oratoria* 2.81.333-337). Estas motivaciones estaban apoyadas por tres clases de argumentos: *ēthos:* apelación al buen carácter de la audiencia; *pathos:* apelación a sus emociones; *logos* apelación a su razón (Aristóteles, *Retórica* 1.2.3; 2.4-7; Quintiliano 6.2.9-12).

Salvo pocas excepciones, las cartas cristianas primitivas fueron escritas, o bien con un propósito básicamente deliberativo, o incluían elementos deliberativos importantes. Las dos formas básicas de retórica deliberativa, persuasión y disuasión, incluían no sólo consejo, sino también la mayor parte de los rasgos asociados con la exhortación moral y religiosa: aliento, admonición, consuelo, advertencia y reprensión. La mayor parte de las cartas de Pablo, aparte de las fórmulas epistolares de principio y final, constan de tres elementos. El primero es conciliatorio; elogia a los destinatarios por sus pasadas realizaciones. La sección central contiene consejos. La sección final contiene una parenesis.

La Diatriba Greco-Romana

La diatriba se ha considerado durante mucho tiempo como género literario que refleja el estilo público de predicación oral de los filósofos itinerantes cínicos y estoicos. Durante el período helenístico, los filósofos y los retóricos eran rivales, razón por la cual los manuales retóricos antiguos nunca hablan de la diatriba. Puesto que el estilo de diatriba impregna Romanos 1-11 y aparece de manera fragmentaria en otras cartas del Nuevo Testamento (1 Cor. 15:29-41; Gál. 3:1-9; 19-22; Santiago 2:1-3; 12; 4:13-5:6), los especialistas han supuesto que este estilo fue adaptado y cristianizado a partir del estilo de predicación pública de los filósofos populares, quizás mediatizado por la sinagoga helenística. Recientemente, Stanley Stowers (del que depende en gran manera el siguiente estudio) ha demostrado que las diatribas no se originaron como conferencias públicas, sino como constancia de discusiones orales en las aulas y discursos de escuelas filosóficas en los que el maestro empleaba los métodos socráticos de «censura» (*elenktikos*) y «persuasión» (*protreptikos*). El rasgo característico de la diatriba es su carácter de diálogo o conversación, un método pedagógico basado en el modelo de Sócrates (Dión Crisóstomo, *Discurso* 13.14-29; Epíteto 2.12). El estilo literario de la diatriba (esencialmente paratáctico) es el resultado de transformar un género retórico en un género escrito, que varía estilísticamente desde el borrador

de un apunte de conferencia, *hypomnēmata* (los *Discursos* de Epiteto son en realidad los apuntes de Arriano para una conferencia), o en forma re-escrita o pulida, *apomnēmoneumata* (Musonio Rufo, Plutarco). Entre los antiguos autores que usaron este estilo están Bion y Teles (ambos del siglo tercero a.C.), Musonio Rufo, Dión Crisóstomo, Horacio, Filón, Séneca, Plutarco, Epíteto, y el escritor de las cartas seudoepigráficas de Heráclito.

El estilo dialogal de las diatribas hace uso frecuente de oponentes imaginarios, objeciones hipotéticas, y falsas conclusiones. Las preguntas y objeciones del oponente imaginario y las respuestas del maestro oscilan entre la censura y la persuasión. La censura manifiesta contradicción, error e ignorancia. La persuasión vence a éstos con un llamado a la vida «filosófica» mediante la descripción e ilustración de la virtud. El oponente imaginario no es un oponente real contra el que el autor polemiza, sino que representa una síntesis de posibles objeciones en boca de los estudiantes a quien trata de enseñar.

El *oponente imaginario* juega un papel esencial en la diatriba: (1) Es aludido bruscamente (Epíteto 2.6.16; Plutarco, *Moralia* 525c; Rom. 2:1, 17; 9:19). (2) Es frecuentemente aludido en el vocativo como un «hombre» anónimo, o un «necio» (Rom. 2:1, 3; 9:20), menos comúnmente como figura de la historia o mito que representa un ejemplo negativo o personificación (Séneca, *Carta* 24.14; Rom. 11:19). (3) El oponente es aludido con frecuencia como segunda persona del singular (Rom. 2:4, 17; 11:19). (4) Un representante imaginario de un grupo es singularizado y acusado de inconsistencia (Epíteto 2.9.17; 2.21.11-12; 3.2.8-10; Rom. 3:1). (5) El autor responde a la objeción de un oponente (Epíteto 4.9.5-6; Séneca *Carta* 7.5). (6) La alusión a un oponente empieza por afirmaciones acusadoras o preguntas retóricas que enfatizan su ignorancia (Epíteto 1.12.24-26; Rom. 2:4), error (i.e., conducta equivocada o forma de pensar errónea; Epíteto 3.22.81s.; Rom. 2:3; 9:20-24), o inconsistencia (Epíteto 2.1.28; Séneca, *Carta* 77.18; Rom. 2.21-22). (7) Se usan listas de defectos (Epíteto 4.9.5-6; Rom. 2:8, 21-23).

Las objeciones dialogales y falsas conclusiones caracterizan también a la diatriba, en la que se usan principalmente con el

propósito de acusar: (1) Muchas veces las objeciones se introducen por expresiones como «¿Cuál pues?» (Rom. 3:1) o «ahora bien, vosotros los que decís» (Santiago 4:13), o el objetor es mencionado en la tercera persona del singular o plural: «Pero dirá alguno» (1 Cor. 15:35) o «Dicen». (2) La partícula adversativa *alla* («pero») introduce con frecuencia la objeción del oponente (1 Cor. 15:35; Santiago 2:18). (3) Las conclusiones falsas se formulan como preguntas (Séneca, *Carta* 14.15; Plutarco, *Moralia* 527a; Epiteto 1.29.9; Rom. 3:9, 6:1, 15; 7:7; 9:14). (4) Las objeciones hipotéticas se plantean por el autor (Dión Crisóstomo, *Discurso* 74.8, 23; Rom. 3:1), o atribuidas a un interlocutor imaginario («Pero me dirás», Rom. 9:19; 11:19). (5) Las objeciones y falsas conclusiones se rechazan con expresiones como «¡en absoluto!» o «¡de ningún modo!» (Epíteto 4.8.26-28; Rom. 3:4; 6:2; 9:14; 11:1), y citando ejemplos (Abraham en Rom. 4:1). (6) Las objeciones o falsas conclusiones se colocan en los sesgos principales del argumento (Rom. 3:1; 6:1; 7:7; 9:14), y a menudo son expuestos de manera más convincente en subsecciones (3:9; 6:15; 7:13; 9:19). (7) Son frecuentes los imperativos irónicos y subjuntivos de exhortación usados irónicamente (e.g., «Si los muertos no resucitan, 'comamos y bebamos, que mañana moriremos'»; 1 Cor. 15:32).

Pablo fue un maestro cristiano de judíos y gentiles. El estilo de diatriba es un estilo de enseñanza que usó al tratar con diversos grupos característicos, oralmente y por medio de cartas. Usa ampliamente el estilo de diatriba en Romanos, ya que conoce menos la situación de los receptores de lo que sabe de otras comunidades que él mismo fundó. Su enseñanza en Romanos no es por tanto motivada específicamente por la situación epistolar sino por su pasada experiencia como un maestro de judíos y gentiles. El estilo de diatriba aparece sólo ocasionalmente en 1 Corintios y Gálatas porque conoce mejor la situación local y da su consejo más directamente adaptado a la situación epistolar. La presencia del estilo de diatriba en Santiago es coherente con el amplio uso del autor de material parenético general, no específicamente formulado para ajustarse a una situación epistolar específica.

La Homilía de la Sinagoga Judía

La exégesis homilética de la Escritura fue, desde luego, un rasgo característico del Judaísmo, pero antes de la formación del Mishnah (hacia el 200 d.C.) no existían modelos sermónicos fijos. El origen del sermón de la sinagoga judía está envuelto en obscuridad, pero antes del 70 d.C. la predicación exegética era una costumbre establecida en Palestina y en la Diáspora (Filón, *Moisés* 2.215s.; *Leyes Especiales* 2.62; Lc. 4:20-27; Hch. 13:15). Los sermones predicados en sinagogas o casas de estudio en Sábados y fiestas se basaban en la lectura del día de la Torah. Las grandes colecciones de Midrashim (i.e., comentarios bíblicos como Genesis Rabbah y Exodus Rabbah) se derivaron probablemente de miles de sermones predicados durante el período Amoraico (200-500 d.C.), aunque casi todos fueron radicalmente abreviados y combinados con otros para formar homilías *literarias*.

Los sermones se inician de varias maneras. Un tipo (hallado en Tanchuma Midrashim) empieza con la fórmula *Yelammedenu rabbenu* («Que nuestro señor nos enseñe»), seguida de una pregunta halákica («legal»). Otro tipo que probablemente refleja los auténticos sermones orales es la homilía «proemio», del que se conservan unos 2.000. Las homilías proemio empezaban con una cita de un texto «remoto» de los Escritos (la tercera división de la Escritura Hebrea). El propósito era vincular el primer texto con el primer versículo de la lectura del día de la Torah, i.e., resolver la tensión entre dos pasajes aparentemente no relacionados, mostrando la manera en que eran complementarios. El modelo de proemio apareció en el período Tanaítico (primeros dos siglos d.C.), y se hizo popular en el período Amoraico (200-500 d.C.). Sólo existen unos diez sermones proemio Tanaíticos, y son variantes de modelos posteriores. Antes del final del período Tanaítico (200 d.C.), aún no se usaba el proemio generalmente y aún no había alcanzado un formato fijo. Las homilías Yelammedenu son muy posteriores. El «descubrimiento» de las homilías proemio en el Nuevo Testamento (e.g., Jn. 6:31-58; Hch. 13:16-41; : Rom. 1:17-4:25; 1 Cor. 1:18-3:20) es anacrónico (i.e., estos pasajes pueden contener exégesis homiléticas de la Escritura, pero no se ajustan ni al tipo de proemio ni al de yelammedenu).

Tipos de Cartas Cristianas Primitivas

Las primitivas cartas cristianas tienden a oponerse a una clasificación rígida, bien sea en términos de tres tipos principales de oratoria, o en términos de las muchas categorias enumeradas por los teóricos epistolares. Muchas de las primeras cartas cristianas son multifuncionales y tienen un carácter «mixto», que combina elementos de dos o más tipos epistolares. En suma, cada carta primitiva cristiana debe ser analizada en sus propios términos. Seudo-Libanio concluye su lista de cuarenta y un estilos de cartas con el *mixto*, compuesto de diversos estilos (*Estilos Epistolares* 45, 92, con una carta muestra en la que se combina alabanza y acusación). Los intentos de clasificar una u otra de las cartas de Pablo *ya sea* como judiciales, deliberativas, *o* epidícticas (uno de sus subtipos), corren el riesgo de imponer categorías externas sobre Pablo y, por tanto, obscurecer el verdadero propósito y estructura de sus cartas. Pablo en particular fue un escritor de cartas a la vez creativo y ecléctico. Las situaciones epistolares a las que se enfrentó fueron a menudo más complejas que las situaciones retóricas ordinarias enfrentadas por la mayoría de los retóricos. Muchas cartas, por tanto, presentan combinaciones de estilos. La amenaza y la admonición se combinan en 2 Cor. 4:14-21. En 1 Tes. 4:13-18 se encuentra consuelo. Se mezclan recomendaciones con otros estilos epistolares en una serie de pasajes (Rom. 16:1-2; 1 Cor. 16:15-18; 2 Cor. 8:16-23; Fil. 2:29-30; 4:2-3; 1 Tes. 5:12-13; Heb. 13:17; Policarpo, *Filipenses* 14.1). 1 Corintios es una combinación compleja de parenesis (3:5-4:21) y consejo (5:1-6:11; 7:1-8:13; 10:1-14:39).

Algunas cartas tienen una sola función o propósito dominante reflejado en un estilo imperante. Filemón y 3 Juan, por ejemplo, son cartas de recomendación (*epistolē systatikē*, Seudo-Demetrio, *Tipos Epistolares* 2; Seudo-Libanio, *Estilos Epistolares* 55; cf. 2 Cor. 3:1). Tales cartas desempeñaron un importante papel para los cristianos que visitaban comunidades donde personalmente eran desconocidos (Hch. 9:12; 22:5; 1 Cor. 16:3). Romanos incorpora el discurso protréptico en una carta epidíctica; la primera Tesalonicenses es una carta parenética. *I Clemente* es una carta deliberativa (en 58.2 el autor usa el tér-

mino técnico *symboulē*, «consejo») en la que el autor aconseja a la congregación corintia díscola y contradictoria para alcanzar la paz y la concordia (cf. 57.1-2; 63.2; un discurso deliberativo análogo en el que se insta a los Nicomedianos a buscar la concordia con los Nicenos se encuentra en Dión Crisóstomo, *Discurso* 38). La carta de Ignacio a los Romanos es principalmente una carta deliberativa de consejo (una petición), que carece ampliamente del énfasis exhortativo hallado en sus otras cartas.

En tanto que es importante ser capaz de ubicar las cartas cristianas en el contexto más amplio de una tipología de la epistolografía greco-romana (como lo ha hecho Stanley Stowers), y la epistolografía judía (de la que existe escasa evidencia), los rasgos sociales característicos del cristianismo primitivo sugieren una tipología más amplia en la que las cartas cristianas primitivas puedan entenderse. El análisis de diferentes cartas que viene a continuación, está dispuesto, por tanto, siguiendo una tipología de dos tipos epistolares ideales. Estos tipos están en los extremos opuestos de un espectro: constan de (1) cartas *circunstanciales* o dialogales, estrechamente vinculadas a situaciones históricas específicas, y (2) cartas *generales* o monologales, no relacionadas con contextos históricos específicos.

Cartas y Homilías Ocasionales

La carta *circunstancial* u ocasional es una comunicación escrita entre dos partes que se conocen directamente y reflejan una situación histórica particular. Generalmente se puede deducir con relativa facilidad la «situación epistolar» a partir del texto. El mensaje tiene un carácter dialogal, i.e., el carácter de la comunicación se determina por la relación entre remitente y destinatario. Dichas cartas tienden a restringirse a formas y estilos típicamente epistolares. En esta sección examinaremos las cartas paulinas e ignacianas en general, y en más detalle 1 Tesalonicenses, Gálatas, 2 Corintios, Filipenses, Filemón y Hebreos.

Las Cartas Paulinas

Pablo es el primer escritor cristiano cuyas obras han llegado hasta nosotros. Se le atribuyen trece cartas en el Nuevo Testamento. No todas son auténticas. Las que lo son (al menos Romanos, 1-2 Corintios, Gálatas, Filipenses, 1 Tesalonicenses, y Filemón), fueron escritas en un período de más de quince años (del 49 al 64 d.C. aprox.). Se ha sostenido ampliamente que son cuatro las cartas seudónimas (i.e., escritas por una persona desconocida en el nombre de Pablo): Efesios, 1-2 Timoteo, y Tito. La autenticidad de Colosenses y 2 Tesalonicenses es dudosa. Antes de 100 d.C., un grupo de diez cartas paulinas (todas excepto las Pastorales, 1-2 Timoteo y Tito) formaba una colección. Las pastorales, escritas aproximadamente entre 100 y 125 d.C., finalmente pasaron a formar parte del corpus paulino, pero es probable que no fuese hasta bien entrado el siglo segundo (no estaban incluidas en la colección de cartas paulinas de Marcion, hacia el 150 d.C., y faltan de los códices de papiro más antiguos de las cartas paulinas, P46). Una colección de cartas paulinas, formó pues, un primitivo núcleo para el desarrollo del cánon neotestamentario. No todas las cartas de Pablo se conservaron (1 Cor. 5:9 se refiere a una «anterior carta»; 2 Cor. 2:4 menciona una «carta pesarosa»; Col. 4:16 se refiere a una carta a los Laodiceos), al menos no en su forma original. Varias cartas paulinas muestran señales de haber sido revisadas, i.e., de tener importantes interpolaciones o de constar de dos o más cartas desprovistas de rasgos epistolares de introducción y conclusión (entre algunos ejemplos están Romanos, 2 Corintios, y Filipenses).

El actual orden canónico de las cartas de Pablo puede revelar los perfiles de una colección original. Romanos es la primera y más extensa (7.094 palabras o 920 stichoi -un stichos es una línea de aproximadamente dieciséis sílabas), en tanto que Filemón es la última y la más breve (328 palabras; 38 stichoi). Aparte de Efesios y las Pastorales, las cartas entre Romanos y Filemón están dispuestas en orden decreciente de extensión: 1 Corintios (6.807 palabras; 870 stichoi), 2 Corintios (4.448 palabras; 590 stichoi). Gálatas (2.220 palabras; 293 stichoi), Filipenses (1.624 palabras; 208 stichoi), Colosenses (1.577 pa-

labras; 208 stichoi), 1 Tesalonicenses (1.472 palabras; 193 stichoi), 2 Tesalonicenses (824 palabras; 106 stichoi). Esta disposición mecánica sugiere que estas nueve cartas pueden haber existido en una colección coherente de fecha anterior a la colección canónica que incluye Efesios y las Pastorales. El códice de papiro más antiguo de las cartas paulinas (hacia 200 d.C.) carece de las Pastorales y en general sigue un orden de extensión decreciente, invirtiendo Gálatas y Efesios, aunque Hebreos (4.942 palabras) está insertada después de Romanos. Este principio de organización no es desconocido en el mundo antiguo. Los Profetas Recientes de la Biblia hebrea (Isaías, Jeremías, Ezequiel, los Doce) están dispuestos en orden de longitud descendente, como los tratados en cada una de las seis divisiones del Mishnah. De manera similar, los 114 surahs del Qur'an están dispuestos de forma que el surah más extenso está al principio (Al-Baqarah, «La Vaca»), y el más breve al final (Al-Nas «Humanidad»).

Las Pastorales constituyen una breve colección organizada en sentido decreciente según su tamaño: 1 Timoteo (1.586 palabras; 230 stichoi), 2 Timoteo (1.235 palabras; 172 stichoi), Tito (663 palabras; 97 stichoi). La fecha relativamente tardía de estas obras (hacia 125 d.C.), su homogeneidad, y la evidencia de 2 Tim. 4:13 se combinan para sugerir que fueron escritas originalmente en un códice, probablemente con la expresa intención de suplementar el antiguo corpus paulino. La adición de cartas seudónimas a un corpus existente tiene analogías en colecciones epistolares tanto cristianas como paganas (e.g., colecciones de cartas atribuidas a Platón, Isócrates, Demóstenes e Ignacio de Antioquía).

1 Tesalonicenses: Una Carta Parenética

1 Tesalonicenses, la primera carta que escribió Pablo (hacia 50 d.C.), presenta algunos rasgos distintivos. El título y la salutación son más breves y más simples de lo habitual y tiene la cláusula de acción de gracias más extensa de todas sus cartas (1:2-3:13). Además, es la única carta paulina en la que la sección exhortativa «final» (4:1-5:22) constituye la parte principal. Lo

significativo de la carta se expresa de manera sucinta en 4:1-2, 10b-12: Practicad lo que habéis hecho, pero más y más. Las secciones «Respecto a los que murieron» (4:13-18) y «En lo que se refiere al tiempo y al momento» (5:1-11) parece tratarse de respuestas a preguntas de la congregación transmitidas a Pablo. Abraham Malherbe argumenta que la carta presenta dos estilos parenéticos parecidos a la filosofía moral popular. Uno es una exhortación moral parenética (claramente evidente en caps. 4-5), y la otra es el estilo antitético que también cumple una función parenética (evidente en caps. 1-3). El uso que Pablo hace de la antítesis retórica es evidente en 1 Tes. 2:3-4:

> Nuestra exhortacion *no* procede del error ni de la impureza, *ni* con engaño, sino que así como hemos sido juzgados aptos por Dios para confiarnos el evangelio, así lo predicamos, no buscando agradar a los hombres sino a Dios que examina nuestros corazones.

Este estilo antitético no debe ser interpretado como la defensa de Pablo de acusaciones hipotéticas. Más bien es una técnica que *amplifica* el pensamiento contrastando ideas mediante el uso de la negación, antónimos, y otros recursos (Aristóteles, *Retórica* 1409b-1410a; Seudo-Aristóteles, *Retórica a Alejandro* 1435b; Hermógenes, *Sobre las Invenciones* 4.2). Esto cuadra con la tendencia de la parenesis, que también combina el imperativo positivo «haz esto» con el negativo «deja de hacer aquello». Especialmente en 2:1-12, Pablo usa un lenguaje tradicional en respuesta a la crítica común a los filósofos itinerantes, aunque no en respuesta a ataques específicos. Primera Tesalonicenses 1-3 contiene muchos rasgos autobiográficos en los que Pablo ensaya su anterior relación con la comunidad y enfatiza su propio cometido como ejemplo a seguir (1:6; 2:14). La exhortación 4:1-5:22 se basa en 1:2-3:13. En este estilo de discurso parenético, Pablo destaca el hecho de que no les dice nada nuevo, sino que les recuerda lo que ya saben (1:5; 2:1-10).

Gálatas: Una Carta Deliberativa

La situación epistolar reflejada en Gálatas es que después de la marcha de Pablo, llegaron extranjeros («judaizantes») a Galacia y convencieron a algunos de que para ser cristiano,

había que convertirse primero al Judaísmo. En consecuencia, algunos fueron circuncidados. Cuando Pablo se enteró de ésto, se sintió molesto. Escribió a los gálatas para convencerles de que el verdadero tema subyacente era la gracia contra la ley, y que la fe era a la vez antes que, y superior a la ley como principio de salvación.

Gálatas es a menudo considerada, en su totalidad o en parte, como una carta *apologética*. En su comentario 1979 sobre Gálatas, Hans Dieter Betz expresa enérgicamente la opinión de que Gálatas es una carta apologética que manifiesta una estructura de oratoria legal antigua. El planteamiento apologético de Gálatas se basa en la suposición de que los judaizantes extranjeros se oponían también a Pablo y le calumniaban para desacreditar su mensaje.

El problema de identificar las acusaciones contra Pablo se complica por el uso que él hace de la antítesis retórica (e.g., Gál. 1:1): «Pablo, apóstol, *no* de parte de los hombres *ni* por mediación de hombre alguno, *sino* por Jesucristo y Dios Padre». Pablo usa la antítesis de nuevo en el importante pasaje de Gál. 1:11-12: «Porque el evangelio anunciado por mí *no* es de orden humano, pues yo *no* lo recibí ni aprendí de hombre alguno, *sino* por revelación de Jesucristo». A veces se piensa que una lectura inversa de éstas y otras declaraciones negativas (e.g., 1:16-17; 4:14; 5:1, 6, 13; 6:15) revela las acusaciones positivas de los oponentes de Pablo. Al contrario que la situación en 1 Tesalonicenses, en este caso Pablo *sí* tiene oponentes a los que distingue de los mismos Gálatas (1:7, 9; 5:10, 12; 6:12). No obstante, y puesto que Pablo probablemente refuta acusaciones tanto reales como posibles, no podemos perfilar a los oponentes de Pablo o sus acusaciones. Normalmente, en los discursos legales de defensa, los cargos son expresados claramente; en Gálatas deben deducirse.

Por otro lado, Gálatas puede leerse como carta deliberativa con algunos rasgos apologéticos. Pablo intentó convencer a los gálatas para cambiar su forma de pensar y su conducta. Intentó ayudarles a entender la verdadera relación entre fe y ley y persuadirles para dejar de practicar el judaísmo como si fuese una matriz necesaria para la fe cristiana. La cláusula de acción de gracias que Pablo inserta normalmente después del sobrescrito

ha sido sustituido por la manifestación de una reprensión, que tiene paralelos en las cartas de papiro. Gálatas 1:6-12 es la introducción en la que Pablo critica a los gálatas por cambiarse a otro evangelio y presenta el *stasis* o tema esencial de la carta: el evangelio de Pablo viene de Dios, no del hombre. La narrativa de Gál. 1:13-2:21 muestra un tono defensivo y pretende establecer la credibilidad de Pablo, ya que en la retórica deliberativa el *ēthos* o carácter moral y conducta del orador, si se desconocen o son dudosos, deben ser establecidos. Gálatas 3:1-4:31 usa una gama de argumentos comunes en estilo de diatriba (de aula) que Pablo desarrolló en su ministerio de enseñanza para declarar que los gálatas deben entender que la fe era a la vez anterior y superior a la ley. La ley estaba destinada por Dios a ser sólo una medida provisional para señalar la necesidad de la fe en Cristo. A partir de ésta, no tiene ningún objetivo válido. Finalmente, Gál. 5:1-6:10 es una sección parenética en la que Pablo exhorta a los gálatas a cambiar su conducta (i.e., abandonar la circuncisión y todo lo que ésta conlleva) basándose en la adecuada comprensión de la verdad de la fe en oposición a la ley. En tanto que la parenesis puede funcionar tanto en la retórica deliberativa como en la epidíctica, dependiendo de si se preve un cambio de conducta (deliberativa) o de si se subraya una serie de valores comunes (epidíctica), la parenesis de Gál. 5:1-6:10 funciona principalmente de una forma deliberativa.

2 Corintios: Una Carta Compuesta

La relación de Pablo con los cristianos corintios fue muy compleja y supuso muchos intercambios de mensajes escritos y orales desde 54-56 aproximadamente. Pablo se refiere a una «carta anterior» en 1 Cor. 5:9, y a una «carta triste» en 2 Cor. 2:4 y 7:8. Éstas no sobrevivieron o fueron incluidas, en forma modificada, en 2 Corintios. Por cuanto 1 Corintios no está ampliamente considerada como carta compuesta, 2 Corintios puede ser una fusión de dos o seis composiciones distintas reunidas por un editor desconocido antes de su inclusión en la colección paulina. Éstas abarcan (1) 2 Cor. 1:1-2:13; 7:5-16; 13:11-14; (2) 2 Cor. 2:14-6:13; 7:2-4; (3) 2 Cor. 6:14-7:1 (el único seg-

mento posiblemente no-paulino); (4) 2 Cor. 8; (5) 2 Cor. 9; y (6) 2 Cor. 10:1-13:10 (a menudo identificado como la «carta triste» mencionada en 2:4). Desde luego, mientras más complicadas se vuelven dichas teorías de partición, más especulativas y menos creíbles parecen. Por esta razón, muchos eruditos abogan por la unidad de la carta o por una división más simple en dos cartas originalmente separadas representadas por 2 Cor. 1-9 y 10-13.

Lo que algunos han llamado la «carta de reconciliación» se ha preservado en 2 Cor. 1:1-2:13; 7:5-16; 13:11-13. El sobrescrito epistolar (1:1-7) y nota final (13:11-13) han proporcionado la estructura redaccional a toda la carta compuesta. La «acción de gracias» (1:3-7) no es característica de las cartas de Pablo ya que no empieza por «doy gracias» (*eucharistein*) sino con una fórmula de bendición (*eulogētos*). Con todo, funciona como las acciones de gracias de Pablo al señalar el tema principal: el mismo consuelo divino que Pablo recibe al compartir los sufrimientos de Cristo puede ser experimentado por los corintios en sus aflicciones. La sección central de esta carta consta de una extensa narrativa autobiográfica que establece, a la vez que defiende, el carácter y conducta de Pablo (1:8-2:13 y 7:5-16).

Los fragmentos de la carta que tienen al menos una integridad epistolar se preservan en 2 Cor. 2:14-; 13; 7:2-4. Una posible explicación de esto es que estos fragmentos no constituyen realmente una carta originalmente independiente, sino más bien una extensa disgresión apologética en la que Pablo defiende su apostolado. Empieza con una oración de acción de gracias (2:14-17), pero no como la forma habitual de las acciones de gracias introductorias de Pablo. La sección principal que sigue consiste en una defensa de su apostolado (3:1-6:13 y 7:2-4). Dentro de esta sección apologética, Pablo inserta una disgresión sobre la manera judía y la cristiana de entender el Antiguo Testamento (3:12-18). En esta carta truncada se insertó 2 Cor. 6:14-7:1. En su actual contexto literario también funciona como disgresión, como lo revela la comparación de los versículos estructurales 2 Cor. 6:13 y 7:2.

Recientemente, Hans Dieter Betz (1985) ha tratado de justificar la opinión de que 2 Corintios 8 y 9 eran originalmente dos cartas distintas en bases más firmes y objetivas. Argumenta

que cada carta presenta una estructura epistolar coherente (carente solo de sobrescrito y nota final) que revela su independencia original. La segunda Corintios 8 (dirigida a Corinto) es una carta en la que mezcla consejo (8:1-15) con asuntos administrativos (8:16-23), como lo sugiere el siguiente análisis: (1) Introducción (vs. 1-5): Los macedonios, a pesar de la aflicción y la pobreza, han contribuido más allá de sus medios. (2) Declaración de hechos (v. 6): Tito ha sido designado para recoger su contribución. (3) Proposición (vs. 7-8): Como sobresalen en muchas virtudes espirituales, también pueden destacar en generosidad. (4) Pruebas (vs. 9-15): Es a la vez honroso y conveniente para ellos que a su promesa siga un regalo. (5) Recomendación de delegados (vs. 16-22). (6) Autorización de delegados (v. 23). (7) Epílogo: instancia a la aceptación de delegados (v. 23). Betz compara 2 Cor. 8 con cartas de nombramiento dadas a enviados (cf. Hch. 9:12; 22:5). Básicamente 2 Cor. 8 es una carta de consejo, comparable a las antiguas cartas «oficiales» de recomendación, que refleja los convencionalismos legales y administrativos de esa era (cf. 1 Cor. 16:3).

Segunda Corintios 9 (dirigida a los cristianos de Acaya; cf. 2 Cor. 1:1) es una carta deliberativa que presenta la siguiente estructura: (1) Introducción (vs. 1-2): Pablo se enorgullece de su disposición para dar. (2) Declaración de hechos (vs. 3-5b): Pablo envía a emisarios a recoger su contribución para que no estén desprevenidos cuando Pablo mismo llegue y para que nadie se sienta violento. (3) Proposición (vs. 5b-c): La prometida contribución aún no ha sido recogida. (4) Pruebas (vs. 6-14): Razones para dar y los consiguientes beneficios espirituales y materiales. (5) Epílogo (v. 15): Oración de acción de gracias.

Segunda Corintios 10:1-13:10 (posiblemente la «carta triste» mencionada en 2 Cor. 2:4 y 7:8) es un tipo característico de carta apologética escrita para refutar las acusaciones de los oponentes que habían influido en la opinión corintia contra Pablo. Cuando Pablo niega (en una pregunta a la que no se espera contestación) que se defiende a sí mismo, en realidad sólo pretende retraerse de la argumentación característica de la retórica legal. En lugar de ello, elabora su defensa según las apologías filosóficas de la tradición socrática. La acusación contra la que hace una defensa, se cita en 2 Cor. 10:10: «Porque se dice [i.e.,

los oponentes] que 'sus cartas son severas y fuertes, mientras que la presencia del cuerpo es pobre y la palabra despreciable'». En la tradición socrática, Pablo usa el sarcasmo, la parodia, y la ironía como armas de defensa, «vanagloriándose» en un discurso de necios (11:1-12:18) de su rechazo a aceptar ayuda económica (11:7-12), y de visiones extáticas (12:2-4), de no lograr curarse (12:7-10), y de signos apostólicos (12:12).

Filipenses: Una Carta de Gratitud y Parenesis

Filipenses fue escrita desde la prisión (1:12-14) y mezcla la gratitud (*apeucharistikos typos;* Seudo-Demetrio, *Tipos Epistolares* 21) con la parenesis. Pablo expresa gratitud a Dios por la fe ejemplar de los cristianos de Filipo y a la comunidad por su ayuda económica y por enviar ayudas como Epafrodito (1:3-11; 4:10-18). Varios estilos de parenesis impregnan también la carta: exhortación positiva (1:27-2:4, 12-18; 3:1; 4:1, 4-8), advertencia (3:2), los ejemplos positivos dados por Pablo (1:12-26; 3:4-17) y Cristo (2:5-11), y los ejemplos negativos dados por otros a quienes Pablo no menciona (3:18-19; 4:9).

Uno de los principales problemas al interpretar Filipenses es el de la unidad de la carta. Se piensa frecuentemente que Filipenses consta no de una, sino de *tres* cartas paulinas distintas, unidas por un editor desconocido: (1) 1:1-3:1; (2) 3:2-4:1; (3) 4:10-20 (a menudo etiquetada como carta de agradecimiento). Filipenses 3:2 sí que se desvía del tono anteriormente empleado, pero esos cambios pueden explicarse como *disgresiones* epistolares. EL plan de viaje en 2:19-30, aunque normalmente debiera estar en la conclusión de la parte principal de una de las cartas de Pablo, también puede aparecer en cualquier otro lugar (cf. 1 Cor. 4:14-21; Gál. 4:12-20; 1 Tes. 2:17-3:13). Además, según la práctica antigua, la edición de cartas generalmente representaba quitar sólo los sobrescritos y firmas espistolares. Sin embargo, si Filipenses está compuesta de tres cartas paulinas, el editor también eliminó las cláusulas paulinas de acción de gracias, lo que parece improbable. Además, el carácter omnipresente de la parenesis sugiere la unidad de la carta.

Filemón: Una Carta de Recomendación

La situación epistolar reflejada en Filemón, la carta más breve de Pablo (escrita desde una prisión romana), concierne a Onésimo, un esclavo fugitivo. Al llegar a Roma conoció a Pablo y se convirtió. Pablo le envió de vuelta a su amo con una carta de recomendación para facilitar la reconciliación. Una carta pagana de recomendación que a menudo se ha comparado con Filemón es la *Carta* 9.21 de Plinio, en la que éste apela a Sabiniano para que deponga su ira y acepte de nuevo a un liberto arrepentido (*Carta* 9.24 es una subsiguiente carta de gratitud a Sabiniano por aceptar su consejo). Filemón no es realmente una carta *privada*, ya que está dirigido a Filemón, Apfia, y Arquipo y «la iglesia de tu [singular] casa», aunque no es claro si la carta está dirigida principalmente a Filemón o Arquipo (i.e., no se sabe a quién se refiere el «tu» en singular). En tanto que la sección de petición en Filemón (vs. 8-16) tiene algunas semejanzas con cartas de papiro de petición, su estructura y argumento están en línea con los convencionalismos de la retórica deliberativa. Filemón consta de cinco partes: (1) sobrescrito (vs. 1-3), (2) exordio o introducción (vs. 4-7), (3) parte principal con pruebas (vs. 8-16), (4) epílogo o resumen final (vs. 17-22), y (5) nota final (vs. 23-25). Las acciones de gracias de Pablo (aquí vs. 4-7) indican generalmente los temas principales de sus cartas, y ésta también funciona como una *captatio benevolentiae* (un exordio que afianza la buena voluntad del receptor). Al elogiar a Filemón, establece una buena voluntad mutua y destaca cualidades a las que puede apelar a continuación (e.g., amor, que estimula los corazones de los santos). En vs. 8-16, Pablo anticipa un argumento y también hace una petición. Al hacer uso de una apelación emocional en vs. 8-10, Pablo afirma tener el status para dar órenes a Filemón, pero en lugar de ello decide apelar a su amor cristiano. Propone que es ventajoso para Filemón reconciliarse con Onésimo, empleando un juego de palabras: él que era «inútil» ahora será «útil» (Onésimo significa «útil»). En los vs. 12-14 apela al honor de Filemón. Finalmente en el epílogo vuelve a expresar su petición (v. 17), la amplía (vs. 18-19), apela a las emociones de Filemón (v. 20), y se asegura su favor (vs. 21-22). Varios temas cruciales se repiten

en el exordio, en la parte principal y en el epílogo: amor (vs. 5, 7, 9), bien (vs. 6, 14), compañerismo (vs. 6, 17), «corazón» (vs. 7, 12, 20). Estas tres partes forman un silogismo: si Filemón alivia el corazón de los cristianos (v. 7), y si Onésimo estimula el corazón de Pablo (v. 12), entonces para aliviar el corazón de Pablo, Filemón debe aliviar el corazón de Onésimo (v. 20).

Hebreos: Un Sermón Exhortativo

La situación retórica de Hebreos, según muchos eruditos, fue la posibilidad de que un grupo particular aunque desconocido de cristianos judíos pudiese deslizarse de nuevo al judaísmo. En consecuencia, el autor les insta a permanecer firmemente en la fe cristiana, que es superior al judaísmo. La antigüedad de esta opinión se refleja en el título «A los Hebreos», extraído del contenido y posteriormente añadido hacia el 150 d.C. Sin embargo, algunos comentaristas ocasionales, desde James Moffatt (1924) hasta Herbert Braun (1984), justamente han afirmado que esta opinión se basa en suposiciones no explícitamente halladas en el texto. Mejor dicho, los receptores originales de Hebreos fueron probablemente gentiles cristianos en peligro de caer de nuevo en el paganismo. En una u otra opinión, retóricamente Hebreos es *epidíctica*. El autor insta a la audiencia a seguir manteniendo los valores y opiniones sostenidas hasta entonces. Hebreos fue escrita en 70-85 d.C. aproximadamente (fue usada por el autor de *1 Clemente*) y dirigida a una comunidad local desconocida con problemas particulares y experiencias específicas (5:11-12; 6:1-12; 10:25, 32-34; 12:4; 13:7).

Escrita en un excelente griego aticizante (aparte del capítulo parenético final), Hebreos es la única composición del Nuevo Testamento que merece plenamente el calificativo de *Kunstprosa*, «prosa eufónica» (cf. Eusebio *Historia de la Iglesia* 6.25.11). Como Lucas, Hebreos empieza con una complicada frase periódica (1:1-4); muchas otras están distribuidas en toda la composición, dando a la prosa una cualidad flúida (e.g. 2:2-4; 3:12-15; 5:1-3, 7-10). El autor evita cuidadosamente el hiato (breve interrupción producida cuando dos vocales se juntan en palabras o sílabas sucesivas) y el anacoluto (interrupciones en

la secuencia gramatical). Presta una minuciosa atención a los modelos del ritmo de prosa al final de las oraciones. Un elaborado uso de anáforas (serie de líneas que empiezan con la misma palabra), se halla en Hebreos 11, en donde dieciocho frases, un encomio que detalla una serie de pasados modelos de fe israelita y judía apropiados para imitación, empieza cada una con la palabra *pistei* («mediante la fe»), evolucionando hacia una conclusión emotiva y elocuente (11:32-39). La repetición de *pistei* trae a la mente el uso que el autor hace de la aliteración. Emplea seis palabras que empiezan con «p» en Hebreos 1:1 (cinco en 11:28; cuatro en 12:11). Es evidente que el autor gozaba de los beneficios de una educación retórica helenística a través del nivel terciario.

El autor califica su obra como «una palabra de exhortación [*paraklēsis*]» (13:22), una frase empleada en otras partes de un sermón de sinagoga (Hch. 13:15), una charla dinámica de Judas Macabeo (2 Mac. 15:11), y la substancia de un decreto apostólico enviado por carta (Hch. 15:31). El autor espera de sus lectores la mutua exhortación (3:13; un *topos* parenético hallado en Rom. 15:14; 1 Tes. 4:18; 5:11; cf. Rom. 14:19; Judas 20). Esta mutua exhortación tiene lugar en el escenario del culto comunitario (10:25), confirmando el carácter homilético de Hebreos. Varios rasgos señalan hacia el origen retórico más que literario de Hebreos: el uso de preguntas retóricas (1:5, 13; 3:16-18; 9:14; 10:29; 11:32), los destinatarios son aludidos como «hermanos» (3:1, 12; 10:19; 13:22), la presencia de expresiones retóricas como «Y ¿A qué continuar?» y «Pues me faltaría el tiempo si hubiera de hablar...» (11:32).

Pero ¿es Hebreos una carta? Si lo es, es atípica, ya que tiene nota final epistolar, pero no sobrescrito. El anonimato de Hebreos hace suponer que el sobrescrito epistolar original fue eliminado (en la antigua epistolografía, el anonimato era atípico), o bien que un sobrescrito epistolar secundario (13:18-25) fue añadido. Ninguna de estas propuestas es probable. A pesar de la conclusión epistolar original, Hebreos probablemente se originó como sermón (o serie de sermones) pronunciado oralmente, al que se le dió forma literaria y distribuyó mediante la inclusión de una nota final epistolar. Además, la sección final parenética

en 13:1-17 tiene carácter epistolar, siguiendo el modelo de algunas (aunque no todas) cartas paulinas.

La estructura de Hebreos sigue siendo un problema sin resolver. A pesar de la educación retórica del autor y de su intención epidíctica, Hebreos no está estructurada de acuerdo con los modelos característicos de la retórica epidíctica o de la deliberativa (con la que está estrechamente relacionada). Toda la obra es *exhortativa*, basada en el tema central expresado en Hebreos 2:2-4: debemos tomar nuestra revelación más en serio de lo que lo hemos hecho. La estrategia retórica del autor se basa en una comparación (*synkrisis*) entre lo viejo y lo nuevo. Si Israel fue castigada por Dios por descuidar la revelación en Sinaí, ¿cuánto más seremos castigados por descuidar nuestra revelación, dada su superioridad? Esta superioridad es evidente principalmente en Jesucristo el Hijo de Dios, que es la revelación final de Dios. Jesús (y la nueva alianza) es superior a los ángeles (1:1-2:18), la antigua alianza representada por Moisés (3:1-4:13), y el sacerdocio (4:14-10:31). Hebreos 10:32-12:29 se centra en pasados modelos de fe y resistencia para futura imitación: la pasada conducta de la comunidad a la que se dirige (10:32-39), una lista de héroes judíos de la fe (11:1-12:1), y Jesús mismo (12:2-6). Se incluye una sección parenética con una estructura informal (13:1-17). Aquí el autor relaja el carácter literario del griego que emplea. Por lo tanto, todo el capítulo (y no sólo 13:18-25) presenta un carácter epistolar. La doxología de Hebreos (13:20-21) es una doxología *epistolar* ya que no concluye directamente el cuerpo de Hebreos (de lo contrario, tendría que estar después de 12:29), pero está estructurada por los convencionalismos de la nota final epistolar (13:18-25; cf. *1 Clemente* 65:2) y está después de la parenesis epistolar en 13:1-17.

La parte principal de Hebreos (1:1-12:29) es, por tanto, una mezcla compleja de argumentos teológicos basados en la exégesis del Antiguo Testamento interrumpidos por instancias exhortativas. Las principales secciones exhortativas (aunque existe desacuerdo sobre su alcance) incluyen 2:1-4; 3:7-4:13; 4:14-16; 5:11-6:12; 12:1-17; 13:1-17. Las porciones exhortativas de 1:1-12:29, que reflejan el interés esencial del autor, son principalmente *religiosas* en su carácter y se centran en temas de resis-

tencia y fe, e.g., 4:14: «Mantengamos firmes la fe que profesamos» (cf. 2:1; 4:1, 11; 10:23). Las exhortaciones positivas están reforzadas con numerosas advertencias (2:1-4; 3:7-4:13; 6:4-8; 10:26-39; 12:25-29). Las advertencias son moderadas por la garantía del autor de que son apenas necesarias (6:9; cf. Rom. 15:14-15). El hecho de que gran parte de la exhortación es un recordatorio (2:1) es un *topos* exhortativo característico.

Las Cartas de Ignacio

Ignacio, Obispo de Antioquía, fue arrestado hacia el 115 d.C. y llevado por tierra y por mar a Roma, para su ejecución. Sus cartas, escritas ante la expectativa de una muerte inminente, leídas como un testamento a las iglesias de Asia Menor. Al contrario que las cartas paulinas, escritas en un espacio de quince años, Ignacio escribió siete cartas en sólo unas pocas semanas. Ignacio y su escolta militar llegaron al sur de Asia Menor y se dirigieron al noroeste hacia Tróada (probablemente recogiendo a otros prisioneros en el camino), deteniéndose en Esmirna. Allí se le permitieron visitas de delegaciones de Éfeso (*Efesios* 1.32), de Esmirna (*Magn.* 15:1), de Magnesia (*Magn.* 2.1), y Tralles (*Trall.* 1.1). Escribió cartas a cada una de las congregaciones representadas (salvo Esmirna), y una a Roma (*Rom.* 10.1). Al viajar al noroeste, Ignacio visitó Filadelfia (*Filad.* 7.1). Desde Tróada, antes de cruzar a Europa, escribió a Filadelfia (*Filad.* 11.2), Esmirna (Esmir. 12.1), y a Policarpo, obispo de Esmirna (*Polic.* 8.1). Con excepción de las cartas a Roma y a Policarpo, las demás fueron escritas a comunidades que habían enviado representantes para encontrarse con Ignacio a lo largo del camino. Son, implícitamente, cartas de gratitud.

La popularidad de las siete cartas genuinas de Ignacio animó a la adición de seis cartas falsas por una sola persona desconocida antes del siglo quinto d.C. Sin embargo, la colección actual, dispuesta, no en el orden encontrado en los manuscritos, sino en el mencionado por Eusebio (*Historia de la Iglesia* 3.36.1-10), sugiere que originalmente formaban dos grupos, las escritas desde Esmirna (*Efesios, Magnesios, Trallianos, Romanos*), y aquellas que fueron escritas desde Tróada (*Filadelfos, Esmir-*

nenses, Policarpo). Eusebio fue probablemente el responsable de que se dispusieran en general en un orden de extensión decreciente. La colección empieza por *Efesios* (la más extensa, 1778 palabras) y concluye con *Policarpo* (la más breve, 785 palabras). Entre ellas están *Magnesios* (1.063), *Trallianos* (950), *Romanos* (1.032), *Filadelfos* (1.019) y *Esmirnenses* (1.147). Estas cartas fueron reunidas por Policarpo a petición de la congregación cristiana de Filipo (Policarpo, *Fil.* 13.1-2).

Fórmulas de Comienzo y Final

Las fórmulas epistolares de comienzo y final usadas por Ignacio difieren del estilo epistolar de cartas cristianas anteriores. El título en todas las cartas es breve y sin pretensiones: «Ignacio, llamado también Teóforo». El adscrito esencial «a la iglesia» fue ampliado por tres elementos estructurales: (1) participios pasivos que describen los beneficios que cada iglesia ha recibido de Dios (e.g., bendecida, predestinada, unida, elegida); (2) adjetivos que describen la grandeza espiritual de cada iglesia (e.g., digna de bendición); (3) mención del lugar de cada iglesia. Esta traducción del prefacio a los *Efesios* presenta esta estructura con los participios y adjetivos arriba mencionados, en cursiva:

> Ignacio, llamado también Teóforo, a aquella que es *bendecida* con grandeza por la plenitud de Dios el Padre, *predestinada* antes de las edades para ser por siempre destinada a una gloria permanente e inamovible, *unida* y *elegida* en verdadero sufrimiento por la voluntad del Padre y Jesucristo nuestro Dios, a la iglesia *digna de bendición* que está en Éfeso de Asia, los saludos más afectuosos en Jesucristo y con gozo intachable.

El adscrito más largo y adornado se halla en *Romanos*, donde (entre otros floridos rasgos) tiene Ignacio una lista asindética de seis adjetivos compuestos, empezando todos ellos por *axio-* («digna»): «digna de Dios, digna de respeto, digna de bendición, digna de alabanza, digna de éxito, digna de santidad». Puesto que *Romanos* es esencialmente una carta de *petición*, es obvio que Ignacio trabaja en la presunción de que la adulación surtirá el efecto deseado.

El saludo esencial que Ignacio elige emplear es «los saludos más afectuosos» (*pleista jairein*), una fórmula que aparece por primera vez en cartas de papiro a finales del primer siglo a.C. En general lo amplía con frases preposicionales con carga teológica. El saludo falta en *Filadelfos*, aparentemente por descuido. Tres veces incluye Ignacio en los sobrescritos la fórmula *aspazesthai* («saludar» - normalmente colocada en las secciones finales de las cartas paulinas), una fórmula epistolar que se confirma en las cartas de papiro de los siglos del segundo al cuarto d.C. (*Magnesios, Trallianos, Romanos*). En tanto que las acciones de gracias no se colocan después de los sobrescritos, Ignacio sí que incluye una acción de gracias hacia el final de varias de sus cartas, quizás para modificar conscientemente la práctica paulina (*Efesios* 21.1; *Filad.* 11.1; *Esmirnenses* 10.1).

Las notas finales de las cartas ignacianas presentan varios rasgos formales: (1) Un final epistolar típicamente helenístico, «adiós» (*errōsthe*), ampliado por varias frases preposicionales como «en el Señor» (*Polic.* 8.3), o (la más larga)» en la concordia de Dios que posee un espíritu resuelto que es Jesucris to» (*Magn.* 15.2; cf. *Ef.* 21.2; *Rom.* 10.3; *Filad.* 11.2; *Esmirn.* 13.2). (2) Saludos tanto personales como secundarios aparecen frecuentemente (e.g., *Magn.*, 15.1; *Tral.* 13.1; *Rom.* 9.3; *Filad.* 11.2; *Esmirn.* 11.1; 12.1; 13.1-2). Ignacio usa ocasionalmente el verbo *aspazomai* en primera persona de singular («envié saludos»), una forma que se confirma sólo en el siglo segundo d.C. y posteriormente (*Tral.* 12.1; *Esmirn.* 11.1; 12.2; 13.1, 2; *Polic.* 8.2,3). (3). A menudo aparecen peticiones de oración (*Ef.* 20.1; 21.1-2; *Magn.* 14.1; *Rom.* 8.3; *Esmirn.* 11.1). (4) Ignacio emplea por lo general el verbo *graphein* («escribir») en sus notas finales, y menciona el lugar desde donde escribe (un rasgo inusual en las cartas helenísticas), e.g., *Ef.* 21.1; *Tral.* 12.1- 3; *Rom.* 10.1; *Filad.* 11.2. (5) Una nota final contiene la fecha de la carta (*Rom.* 10.3), raro en las cartas helenísticas, pero probablemente con la intención de facilitar a los cristianos romanos el cálculo del tiempo aproximado de la llegada de Ignacio.

La Parte Principal

Las secciones iniciales de las cartas de Ignacio presentan paralelos estructurales con la correspondencia diplomática real helenística, que empieza de manera característica con una sección elogiando a los destinatarios (i.e., una *captatio benevolentiae*). La mayor parte de las cartas de Ignacio empiezan de este modo. Aparte del preámbulo, las secciones centrales de las cartas de Ignacio son principalmente exhortativas y consisten de varios tipos de parenesis, incluyendo una exhortación positiva (*Ef.* 4, 10; *Magn.* 3-9); advertencias negativas (*Ef.* 5.2-3; *Magn.* 11; *Tral.* 7; *Filad.* 2-3; *Esmirn.* 6-7), ejemplos positivos (*Ef.* 12), ejemplos negativos (*Ef.* 7). El estilo exhortativo de Ignacio es amable, nunca autoritario (*Tral.* 3.3). Una forma característica de resumir sus exhortaciones es, por ejemplo, la frase impersonal «por lo tanto es conveniente que hagáis (ésto o lo otro)» (*Ef.* 2.2; *Magn.* 3.2; *Rom.* 12.2; *Esmirn.* 7.2; *Polic.* 5.2). Siguiendo otra suave técnica exhortativa, Ignacio insta con frecuencia a sus lectores a continuar con lo que ya están haciendo (*Ef.* 4.1; *Tral.* 8.1; 12.1; *Esmirn.* 4.1). A Ignacio le gusta la antítesis retórica y, al igual que Pablo, hace un amplio uso de ella en parenesis (*Ef.* 12.1-2; *Magn.* 3.1; 7.1; 11.1; *Rom.* 4.1-3; *Filad.* 1.1). Ignacio caracteriza varias de sus propias cartas como «llamamientos» o «exhortaciones» (*parakalein, Ef.* 3.2; *Magn.* 14- 1; *Polic.* 7.3), un término sinónimo de parenesis (*Magn.* 6.1; *Esmirn.* 4.1). Ignacio sabe que un llamamiento (apropiado para los de condición social más o menos equivalente) es una forma más suave de aproximación que una orden, tal como lo haría un apóstol (*Ef.* 3.1; *Tral.* 3.3; *Rom.* 4.3). En Filemón 8-9, que Ignacio usó probablemente como modelo, Pablo también *suplica* a Filemón, más que darle una *orden*. Uno de los modos de exhortación con los que complementa su suave estilo es el uso frecuente de subjuntivos exhortativos en primera persona de plural, e.g., «Tema*mos* el largo sufrimiento de Dios» (*Ef.* 11.1); «Amé*mos*le» (*Ef.* 15.3).

La esencia de las exhortaciones y los consejos de Ignacio varía poco de una carta a otra, un hecho que sugiere que la situación epistolar era principalmente determinada por las propias circunstancias de Ignacio. En una aplicación eclesiástica

del principio de sumisión característico de los códigos domésticos, Ignacio aconseja a los cristianos el respeto y obediencia al obispo y el concilio de los ancianos, representantes terrenales de Dios o Jesucristo y los apóstoles (*Ef.* 4.1-6.2; *Magn.* 6.1-7.2; *Tral.* 2.1-3.3; *Esmirn.* 8.1-9.2). «Concordia», «unidad», y «paz» son palabras clave en la sumisión al obispo (*Ef.* 13.1-2; *Filad.* 8.1-2), en tanto que «disensión», «soberbia», y «discordia», son provocadas por los que se resisten a la sumisión (*Ef.* 8.1; *Magn.* 6.2). Ignacio también aconseja a los cristianos que eviten a los maestros descarriados que difunden la herejía (*Ef.* 9.1; 17.1; *Tral.* 6.1-2; *Esmirn.* 4.1), y que sean ejemplos, siguiendo al Señor, de amabilidad, fe, amor, humildad y resistencia (*Ef.* 10.1- 2; *Magn.* 1.2; *Tral.* 4.1-2). Tiene un primordial interés teológico en que los auténticos cristianos acepten plenamente el verdadero nacimiento, sufrimiento y resurrección de Cristo. Por lo tanto, intercala con frecuencia fórmulas doctrinales que resumen una fe correcta (*Ef.* 7.2; 18.2; *Magn.* 11.1; *Tral.* 9.1-2; *Esmirn.* 1.1-2). Lo que más se aproxima a una lista de virtudes es una lista de aquellas por las que los herejes no muestran predilección (*Esmirn.* 6.2).

Cartas y Homilias Generales

La carta u homilía general es una comunicación escrita entre dos partes conectadas sólo de forma indirecta o imprecisa. Su «relación» es distante y formal (e.g., generalmente falta el *topos* de la amistad); la carta habla de asuntos que tienden a trascender las situaciones históricas específicas; y pone énfasis en valores ampliamente compartidos por los cristianos. La situación del autor determina el contenido de la comunicación; la situación de los destinatarios es generalmente desconocida y el mensaje tiene el carácter de un monólogo. Dichas cartas tienden a evitar o incluso suprimir formas y estilos típicamente *epistolares* para otros tipos de discurso. Entre las cartas generales del Nuevo Testamento están: Romanos, Efesios, las Pastorales, 1-2 Pedro, Santiago y Judas. No hay homilías generales en el Nuevo Testamento, y sólo una entre los Padres Apostólicos: *2 Clemente*. En el análisis de las diversas composiciones que se mencionan más abajo, nos centraremos en Romanos, Santiago y 1 Pedro.

Las cartas generales (excepto Romanos) tienden a ser a la vez *tardías* y *seudónimas*. La iglesia del siglo segundo prefería entender las cartas apostólicas en función de su aplicabilidad universal, más que de las situaciones particulares en las que tuvieron origen. El Canon Muratoriano (hacia 170 d.C.) expresa esta opinión. Después de observar que Pablo escribió a *siete* iglesias (un símbolo de la Iglesia universal), el desconocido autor continúa: «sin embargo una Iglesia se ha extendido por toda la tierra». De manera semejante, Tertuliano, sosteniendo que «Laodiceos» de Marción realmente debería llamarse «Efesios», concluye: «Pero el título no importa, ya que cuando el apóstol escribía a algunos, escribía para todos» (*Contra Marción* 5.17.1). Esta tendencia a entender las cartas de Pablo en un sentido general alentó la producción de cartas seudiepigráficas (e.g., Efesios, Santiago, 1 Pedro) en las que el consejo apostólico del pasado se entendió como igualmente susceptible de ser aplicado a situaciones y condiciones subsiguientes.

Un grupo de las cartas del Nuevo Testamento que pertenece a la categoría de cartas generales son las llamadas cartas católicas o epístolas generales. Éstas incluyen siete composiciones de otros autores aparte de Pablo: Santiago, 1 Pedro, 2 Pedro, 1 Juan, 2 Juan, 3 Juan, y Judas. La designación de «católica» (i.e., «universal»), que se confirma por primera vez en Eusebio (*Historia de la Iglesia* 2.23.24), fue empleada porque la mayor parte de ellas carecen de destinación específica. Sin embargo, las «cartas» Juaninas no encajan bien en la categoría. La Primera de Juan es una homilía deliberativa más que una carta, y está orientada al problema teológico específico de las creencias heréticas de los cristianos secesionistas. La Segunda y Tercera de Juan son cartas circunstanciales. Es posible que las cartas católicas hayan sido incorporadas separadamente a una colección existente de cartas paulinas, o pueden haber sido agrupadas en pequeñas colecciones. El recuento de palabras en cada carta sugiere que una colección de cartas Juaninas se ha colocado dentro de una anterior colección de cartas, con Hebreos como introducción a ambas colecciones: Hebreos (4.942 palabras), Santiago (1.735), 1 Pedro (1.669), 2 Pedro (1.103), 1 Juan (2.137), 2 Juan (245), 3 Juan (219), Judas (456).

Romanos

Romanos es la única carta de Pablo escrita a una comunidad cristiana que no había sido fundada ni visitada por él. En otras cartas en general, se puede inferir la situación histórica de los destinatarios con cierta fiabilidad. Un problema esencial en el estudio de Romanos es si se trata de una carta circunstancial escrita en respuesta a la verdadera situación de los cristianos romanos (i.e., con un propósito deliberativo), o si el argumento teológico de Pablo simplemente refleja su posición sobre cuestiones importantes, sin ninguna conexión con la situación de Roma (i.e., con un propósito epidíctico). Sin embargo, no resulta muy útil examinar Romanos en términos de categorías deliberativas o epidícticas. El principal propósito de Pablo al escribir Romanos fue presentar el evangelio que él proclamaba (Rom. 1:15) como un medio de presentarse a sí mismo y su misión a los cristianos romanos, porque tenía la intención de hacerles una visita (1:10-15; 15:22-29), y utilizar Roma como zona de organización de una misión a España (15:24). Si Romanos tenía la intención de presentar el evangelio a los destinatarios para convertirlos a la fe cristiana, la carta sería protréptica (i.e., de consejo), como la posterior *Epístola a Diogneto*. No obstante, y como su intención era presentar su evangelio para que conocieran más sobre la naturaleza del mismo y su modo personal de argumentación, Romanos es principalmente *epidíctica* en intención. Pero Romanos debe ser comprendida a dos niveles. Mientras la presentación que Pablo hace de su evangelio en Romanos 1-11 es epidíctica en su contexto actual, en el anterior escenario de su ministerio, predicando y enseñando, era *protréptica*, i.e., su principal función era demostrar la verdad del evangelio cristiano y convencer a los oyentes a comprometerse con él y convertirse en cristianos. La compleja argumentación teológica presentada en Romanos 1-11 y la sección parenética en Rom. 12:1-15; 13 debe haber sido desarrollada por Pablo durante muchos años de predicación y enseñanza (la misma tarea de redactar Romanos debe haber tomado muchos meses).

Romanos es también única en cuanto a que en ella Pablo hace un amplio uso del estilo de diatriba en la totalidad de Rom.

1-11. La diatriba era un estilo de aula que presenta el método socrático de acusación y persuasión para sacar de la ignorancia y el error a los estudiantes y conducirlos a la verdad. Los oponentes imaginarios, objeciones hipotéticas, y conclusiones falsas que impregnan la retórica de diatriba no reflejan la posición de oponentes específicos a quienes el maestro ataca, sino que se trata más bien de una gama de posibles objeciones. Por lo tanto, la presentación que Pablo hace de su evangelio en Romanos 1-11 no la ocasiona la situación epistolar *específica*, presenta más bien sus opiniones teológicas *generales* y su estilo de enseñar. Pablo se presenta a sí mismo como maestro y predicador cristiano, y la carta que envía es un sustituto para «predicar el evangelio» (1:11-15). La concentrada exposición del Antiguo Testamento en Romanos (particularmente densa en Romanos 9-11) subraya el carácter didáctico de la carta. El uso de la diatriba en Romanos sugiere que Pablo no polemiza, por ejemplo, en contra de los judíos o judaizantes en Rom. 2. Los enemigos hipotéticos no pueden ser usados para reconstruir la situación epistolar en Roma.

La sección parenética de Romanos (12:1-15:3) es introducida por una cláusula epistolar *parakalein* que sirve como transición: «Yo apelo pues a vosotros, hermanos». Puesto que Pablo usa el término *parakalein* para dirigirse a aquellos que considera hermanos (cf. Filemón 8-10), es ésa la forma de aproximación que emplea en Romanos. Algunos consideran general la exhortación de Rom. 12:1-13:14 (sobre las responsabilidades que los cristianos tienen unos con otros, resistencia ante a la persecución, sumisión a la autoridad gubernamental, y amor en el cumplimiento de los mandamientos), pero contempla la parenesis de 14:1-15:13 como específicamente dirigida a la situación en Roma (el problema de los cristianos «fuertes» y los «débiles»). Pero el énfasis en Rom. 14:1-15:3 no se basa en problemas y polaridades particulares entre los cristianos romanos, sino en una forma generalizada de un problema que Pablo ya ha tratado en 1 Corintios 8-10 (el problema de comer o no la carne de los animales sacrificados a los ídolos paganos). Los que lo consideraban impropio eran los «débiles», y los que pensaban que estaba permitido eran los «fuertes».

En el preámbulo (Rom. 1:1-15), Pablo inserta una expansión (vs. 2-6) dentro del sobrescrito epistolar (vs. 1, 7), que describe la misión apostólica de Pablo a las naciones y la naturaleza de su evangelio, anticipando dos asuntos principales en el cuerpo de la carta. El preámbulo concluye con una acción de gracias (vs. 8-12). Al comienzo, el preámbulo expresa el problema o tema (quiere hacerles una visita y fortalecerles con algún don espiritual), y en el epílogo (14:14-16:23) lo repite al final. Romanos 1:16-17 es la tésis o proposición de la carta: el evangelio trae la salvación a todos los que creen, primero los judíos y después los gentiles. Las noticias de la inminente visita de Pablo enmarcan la carta (1:10-15; 15:22-29), y la parte principal puede entenderse como una detallada auto-presentación.

La historia textual de Romanos es más complicada que la de cualquier otra carta paulina. Muy pronto (hacia 100 d.C.) Romanos circuló de tres formas diferentes. El texto revisado más extenso (y más original) constaba de los actuales dieciséis capítulos. También circularon dos versiones apocopadas, una de catorce y otra de quince capítulos. La frase «en Roma» (Rom. 1:7, 15) que falta en algunos manuscritos, fue omitida de la versión del texto de catorce capítulos. Todas estas modificaciones sugieren un primitivo intento de universalizar una carta que ya tenía un carácter general. Romanos concluye con una doxología secundaria (16:25-27); Por lo general, las doxologías paulinas no se encuentran al final, ni tampoco son extensas. La doxología fue añadida como conclusión al texto abreviado de Romanos (varios manuscritos la colocan después de 16:24, después de 14:23, después de 14:23 y 16:24, después de 15:33, o bien la omiten completamente). Aunque a menudo considerada como parte de una carta originalmente distinta a Éfeso, Romanos 16 perteneció probablemente al texto original y más extenso de Romanos.

I Pedro: Una Encíclica Parenética

El autor de 1 Pedro se preocupó no sólo de la conducta de los cristianos que sufrían persecución (1:; 6, 3:13-17; 4:1-2, 12-19) sino también en la experiencia inherente del ostracismo y

alienación social (1:1, 17). Las extensas secciones parenéticas de 1 Pedro proporcionan catálogos de una conducta recomendada en situaciones de oposición y persecución (con Cristo sirviendo como modelo). Desde un punto de vista teológico, se hace frente a la experiencia de alienación aclarando la herencia celestial y escatológica de los cristianos. Esta situación epistolar era compartida en apariencia por muchas congregaciones cristianas diseminadas por toda la parte occidental de Asia Menor hacia el final del siglo primero d.C. En consecuencia, 1 Pedro tiene el carácter de una encíclica dirigida a los «exiliados de la dispersión en Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia» (todas ubicadas en Asia Menor, posiblemente reflejando la ruta del emisario que llevaba la carta). Las encíclicas se usaron en el judaísmo tanaítico (70-200 d.C.) para una variedad de propósitos religiosos y administrativos. La designación de cristianos en la «diáspora» está obviamente moldeada en conceptos judíos.

El autor desconocido de esta carta seudoepigráfica eligió un modo *indirecto* de abordar la situación de los cristianos de Anatolia hacia finales del siglo primero d.C. La atribución de esta carta al Pedro de una generación anterior, no sólo revela un problema de autoridad en el cristianismo de aquel tiempo, también sugiere cómo debían entenderse las cartas escritas antes del 70 d.C.: paradigmáticamente, en cuanto a los tipos limitados de situaciones que se repiten en la experiencia cristiana.

El griego de 1 Pedro (escrita entre 70 y 90 d.C.), junto con Santiago y Hebreos, es de lo mejor del Nuevo Testamento. Muchos eruditos han considerado la mayor parte de 1 Pedro 1:3-4:11 como un sermón bautismal (muchas alusiones al bautismo impregnan los primeros tres capítulos: 1:3, 18, 22-23; 2:2-3, 9-10, 21, 24-25; 3:21), aunque, de hecho, no se ha conservado ninguna liturgia bautismal en la carta. Las alusiones al bautismo se emplean como base para las inquietudes parenéticas del autor. Por tanto, la parenesis impregna 1 Pedro 1:3-4:11 (1:13-17, 22-25; 2:1-3; 2:11-3:22), casi tanto como en 4:12-5:11. A este sermón bautismal se añadió una sección exhortativa (4:12-5:11), junto con un sobrescrito epistolar (1:1-2) y nota final (5:12-14), convirtiendo el conjunto en una carta encíclica.

Para un posterior estudio

Sobre Las Cartas Cristianas Primitivas en General: Nils A. Dahl ha escrito el breve pero importante artículo «Carta» en *Diccionario del Intérprete de la Biblia*, vol. supl. (Abingdon Press, 1976), pp. 538-541. El mejor análisis, en realidad el informe de una investigación, es de W. G. Doty, *Las Cartas en el Cristianismo Primitivo* (Fortress Press, 1973). Un buen estudio reciente es el de J.L. White, «Literatura Epistolar del Nuevo Testamento en el Marco de la Epistolografía Antigua», *ANRW* II.25.2 (1984), 1730-1756. Un estudio más antiguo y detallado centrándose en las cartas paulinas es el de Otto Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe: Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1933). Para una perspectiva global más reciente, véase de John L. White, «San Pablo y la Tradición de Cartas Apostólicas», *RTBC* 45 (1983), 433-444.

Sobre Fórmulas Epistolares: Klaus Berger, «Apostelbrief und apostolische Rede: Zum Formular frühchristlicher Briefe», *ZNW* 65 (1974), 191-207; Carl J. Bjerkelund, *Parakalo: Form, Funktion und Sinn der Parakalo-Sätze in den paulinischen Briefen* (Oslo: Universitetsforlaget, 1967); John L. White, «Fórmulas Introductorias en el Cuerpo de la Carta Paulina», *RLB* 90 (1971), 91-97. *Firmas:* Gordon J. Bahr, «Las Firmas en las Cartas Paulinas». *RLB* 87 (1968), 27-41. *Acción de Gracias:* Peter Thomas O'Brien, *Acciones de Gracias Introductorias en las Cartas de Pablo* (Leiden: E.J. Brill, 1977); Paul Schubert, *Forma y Función de las Acciones de Gracias Paulinas* (Berlin: Töpelmann, 1939).

Sobre Formas Literarias Constitutivas: *Declaraciones autobiográficas:* George Lyons, *Autobiografía Paulina: Hacia una Nueva Comprensión* (Scholars Press, 1985). *Bendiciones*: L.G. Champion, *Bendiciones y Doxologías en las Epístolas de Pablo* (Bristol, 1934); Robert Jewett, «Forma y Función de la Bendición Homilética» *RTA* 51 (1969), 18-34. *Confesiones:* Vernon H. Neufeld, *Las Más Antiguas Confesiones Cristianas* (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1963). *Doxologías:* J.K. Elliot, «El Lenguaje y Estilo de la Doxología Final en la Epístola a los Romanos», *ZNW* 72 (1981), 124-130. *Himnos:* J.H. Charles-

worth, «Prolegómeno a un Nuevo Estudio del Trasfondo Judío de los Himnos y Plegarias en el Nuevo Testamento», *REJ* 33 (1982), 265-285; Reinhard Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967). *Formas Parenéticas:* David L. Balch, *Que las Esposas Sean Sumisas: El Código Doméstico en 1 Pedro* (Scholars Press, 1981); Abraham J. Malherbe, *Exhortación Moral, Colección Greco-romana de Documentos Para un Estudio Histórico* (Westminster Press, 1986); N. J. McEleney, «Las Listas de Defectos de las Epístolas Pastorales», *RTBC* 36 (1974), 203-219; M. Jack Suggs, «La Tradición Cristiana de Los Dos Caminos: Su Antigüedad, Forma y Función», en *Estudios de la Literatura Primitiva Cristiana y del Nuevo Testamento*, rev. por D.E. Aune (Leiden: E.J. Brill, 1972), pp.60-74; David C. Verner, *La Familia de Dios: El Mundo Social de las Epístolas Pastorales* (Scholars Press, 1983). *Topoi* : El tratamiento más conciso de los *topoi* helenísticos es de T. Conley, «El Uso de los *Topoi* en Filón», y *Dos Tratados de Filón de Alejandría*, por David Winston y John Dillon (Scholars Press, 1983), pp. 171-178. Hay diversos análisis de *topoi* en Pablo: David G. Bradley, «El *Topos* como Forma en la Parenesis Paulina». *RLB* 72 (1953), 238-246; Terrence Y. Mullins, «El Topos como una Forma del Nuevo Testamento», *RLB* 99 (1980), 541-547 (pensando en corregir a Bradley, define una forma que es realmente un entimema); John C. Brunt, «Nuevas Ideas sobre el *Topos* como Forma del Nuevo Testamento», *RLB* 104 (1985), 495-500 (que sostiene que *topos* sólo significa «argumento»). *Planes de Viaje:* Robert W. Funk, «La *Parusía* Apostólica: Forma y Significado», en *Historia e Interpretación Cristiana: Estudios Presentados a John Knox*, rev. por W.R. Farmer, C.F.D. Moule, y R.R. Niebuhr (Cambridge: University Press, 1967), pp. 249-268. Ver también de Terrence Y. Mullins, «Charlas de Visita en las Cartas del Nuevo Testamento», *RTBC* 35 (1973), 350-358.

Sobre Estilos Epistolares de Discurso: *Retórica Greco-Romana:* Los libros de George Kennedy son valiosos: *El Arte de la Persuasión en Grecia* (Princeton University Press, 1963), *El Arte de la Retórica en el Mundo Romano* (Princeton University Press, 1972), y *Retórica Griega Bajo los Emperadores*

Cristianos (Princeton University Press, 1983). Particularmente oportuna es la *Interpretación del Nuevo Testamento A Través de la Crítica Retórica* (University of North Carolina Press, 1984). Ver también de W. Wuellner, «Retórica Griega y Argumentación Paulina», *Literatura Primitiva Cristiana y la Tradición Intelectual Clásica*, rev. por W. R. Schoedel y R. L. Wilken (Paris: Editions Beauchesne, 1979), pp. 177-188. *Diatriba:* Anteriormente el estudio general fue obra de Rudolf Bultmann, *Der Stil der paulinische Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910). El tratamiento más importante es ahora el de Stanley K. Stowers, *La Diatriba y la Carta de Pablo a los Romanos* (Scholars Press, 1981); ver también su artículo, «El Diálogo de Pablo con un Hermano Judío en Romanos 3:1-9», *RTBC* 46 (1984), 707-722. *Sermones u Homilías:* Joseph Heinemann, «Predicación: En el Período Talmúdico», *Encyclopedia Judaica,* XIII, cols. 994-998; idem. «El Proemio en el Midrashim Agádico - Estudio sobre Crítica de la Forma», *Scripta Hierosolymitana* 22 (1971), 100-122; Folker Siegert, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]. 1980); Hartwig Thyen, *Der Stil der jüdisch- hellenistischen Homilie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955).

Colecciones de Cartas: *Pablo* : C.P. Anderson, «La Epístola a los Hebreos y la Colección de Cartas Paulinas», *RTH* 59 (1966), 429- 438; J. Finegan, «La Forma Original de la Colección Paulina», *RTH* 49 (1956), 85-104; H.Y. Gamble, «La Redacción de las Cartas Paulinas y la Formación del Corpus Paulino», *RLB* 94 (1975), 403- 418; E.J. Goodspeed, *Introducción al Nuevo Testamento* (University of Chicago Press, 1937), pp. 210-329; C.L. Mitton, *La Formación del Corpus Paulino* (London: Epworth Press, 1955); L. Mowry, «La Primitiva Circulación de las Cartas de Pablo», *RLB* 63 (1944), 73-86.

Sobre Pablo: Uno de los instrumentos más útiles en el estudio de las formas, temas y estructuras de las cartas paulinas es *Paralelos Paulinos*, por Fred O. Francis y J. Paul Sampley, 2ª edic. (Fortress Press, 1984). Un tratamiento excelente de Pablo es de J. Christiaan Beker, *Pablo el Apóstol: El Triunfo de Dios en la Vida y el Pensamiento* (Fortress Press, 1980). Ver

también de Ronald F. Hock, *El Contexto Social del Ministerio de Pablo: Fabricación de Tiendas y Apostolado* (Fortress Press, 1980); E.A. Judge, «San Pablo y la Sociedad Clásica», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 15 (1972), 19-36; y de Wayne A. Meeks, *Los Primeros Cristianos Urbanos: El Mundo Social del Apóstol Pablo* (Yale University Press, 1983).

Sobre Cartas y Homilías Selectas del Nuevo Testamento: *Romanos:* Harry Gamble, Jr., *La Historia Textual de la Carta a los Romanos* (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1977); Robert Jewett, «Romanos como una Carta Embajadora», *Interpretación* 36 (1982), 5-20; R.J. Karris, «Rom. 14:1-15:13 y la Situación de Romanos» *RTBC* 25 (1973), 155-178; W. Wuellner, «La Retórica de Argumentación de Pablo en Romanos: Alternativa al Debate de Donfried-Karris Sobre Romanos», *RTBC* 38 (1976), 330-351. *1-2 Corintios:* Hans Dieter Betz, *La Segunda a Corintios 8 y 9: Comentario sobre Dos Cartas Adminis trativas del Apóstol Pablo* (Fortress Press, 1985), contiene una excelente bibliografía e historia de la investigación. Ver también de Rudolf Bultmann, *La Segunda Carta a los Corintios*, tr. por R. Harrisville (Augsburg Publishing House, 1985); Hans Conzelmann, *1 Corintios: Comentario a la Primera Epístola a los Corintios* (Fortress Press, 1975); Robert M. Grant, «Elementos Helenísticos en 1 Corintios», en *Orígenes Primitivos Cristianos: Estudios en Honor de Harold R. Willoughby*, rev. por A.P. Wikgren (Quadrangle Books, 1961), pp. 60-66; y Robert Jewett, «La Redacción de 1 Corintios y la Trayectoria de la Escuela Paulina», *RAAR* 46 (1978), 398-444. *Gálatas:* Hans Dieter Betz, *Gálatas: Comentario a la Carta de Paulo a las Iglesias de Galacia* (Fortress Press, 1979); idem. «La Composición Literaria y la Función de la Carta de Pablo a los Gálatas», *ENT* 21 (1974-75), 353-379. *Filipenses:* David E. Garland, «La Composición y Unidad de Filipenses: Algunos Factores Literarios Descuidados», *NovT* 27 (1985), 141-173 (extensa bibliografía actualizada sobre el tema); Gerald F. Hawthorne, *Filipenses*, Comentario Bíblico a la Palabra, vol. 43 (Word Books, 1983). *1-2 Tesalonicenses:* H: Boers, «El Estudio de la Crítica de Forma de las Cartas de Pablo: 1 Tesalonicenses como Ejemplo a Estudiar», *ENT* 22 (1976), 140-158; Helmut Koester, «1 Tesalonicenses - Experimento de Composición Cris-

tiana», *Continuidad y Discontinuidad en la Historia de la Iglesia: Ensayos Presentados a George Huntston Williams*, rev. por F.F. Church y T. George (Leiden: E.J. Brill, 1979), pp. 33-44; A.J. Malherbe, «Exhortación en la Primera Tesalonicenses», *NovT* 25 (1983), 238-256; idem: «Dulce como una Nodriza: El Trasfondo Cínico de 1 Tesalonicenses 2», *NovT* 12 (1970), 203-213; B. A. Pearson, «1 Tesalonicenses 2:13-16: Una Interpolación Deutero- Paulina», *RTH* 64 (1971), 79-94. *Filemón:* F.F. Church, «Estructura y Proyecto Retórico en la Carta de Pablo a Filemón», *RTH* 71 (1978), 17-33; Norman R. Petersen, *Redescubriendo a Pablo: Filemón y la Sociología del Mundo Narrativo de Pablo* (Fortress Press, 1985); John L. White, «Análisis Estructural de Filemón: Punto de Partida en el Análisis Formal de la Carta Paulina», en *Sociedad de Literatura Bíblica: Documentos del Seminario 1971* (scholars Press, 1971), I, 1-47. *Hebreos:* Dos excelentes comentarios: James Moffatt, *Comentario Crítico y Exegético a la Epístola a los Hebreos* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1924) y Herbert Braun, *An die Hebräer* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1984). Un importante estudio reciente es el de Graham Hughes, *Hebreos y la Hermenéutica: La Epístola a los Hebreos como Ejemplo de Interpretación Bíblica del Nuevo Testamento* (Cambridge: University Press, 1979). El importante estudio anterior de Ernst Käsemann (1957) puede obtenerse en inglés: *El Pueblo Errante de Dios: Investigación de la Carta a los Hebreos*, tr. por R.A. Harrisville y I.L. Sandberg (Augsburg Publishing House, 1984). *1 Pedro:* F.W. Beare, *La Primera Epístola de Pedro* (Oxford: Basil Blackwell, 1970); J.H. Elliott, *Un Hogar para los Sin Hogar: Exégesis Sociológica de 1 Pedro, Su Situación y Estrategia* (Fortress Press, 1981).

Las Cartas de Ignacio: El mejor comentario reciente con una extensa bibliografía es de William R. Schoedel, *Ignacio de Antioquía: Comentario a las Cartas de Ignacio de Antioquía* (Fortress Press, 1985). Antiguo pero indispensable: J.B. Lightfoot, *Los Padres Apostólicos: Clemente, Ignacio y Policarpo*, 2 partes en 5 volúmenes (Baker Book House, 1981; repr. de la ed. 1889-90). Ver también de Hermann J. Sieben, «Die Ignatianen als Briefe: Einige formkritische Bemerkungen», *VC* 32 (1978), 1-18.

7
El Apocalipsis de Juan y la Literatura Revelatoria Antigua

El Apocalipsis (o Revelación) de Juan pertenece a un tipo de literatura revelatoria antigua llamada «apocalipsis». La palabra misma «apocalipsis» es una transcripción del sustantivo griego *apokalypsis* (el término latino *revelatio* es un sinónimo) que significa «destapar». Antes del siglo primero a.C. denotaba «revelación (de secretos)», o «revelación (divina)». La primera aparición del término en la literatura apocalíptica es en Ap. 1:1-2 (escrito hacia el 95 d.C.), una oración que pretendía ser un título:

> Revelación de Jesucristo; se lo concedió Dios para manifestar a sus siervos lo que ha de suceder pronto; y envió a su Angel para dársela a conocer a su siervo Juan, el cual ha atestiguado la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo: todo lo que vió.

Cuando el Apocalipsis fue copiado en rollos de papiro, al principio de su historia textual, una forma simplificada de esta oración inicial, «Apocalipsis de Juan» (usando el título más breve posible y el nombre del autor en genitivo, siguiendo los convencionalismos antiguos), se usó como firma al *final* (Canon. Cuando el Apocalipsis fue copiado en forma de página, el título se cambió al *principio*. Debido a que el Apocalipsis fue llamado el «Apocalipsis de Juan» (Cánon Muratoriano 71), o simplemente «Apocalipsis» (Ireneo 5.30.3; Tertuliano, *Contra Marción* 4.5.2), durante el siglo segundo, el término *apokalypsis* fue usado en textos cristianos de tipo semejante (*Hermas*, Visión 5, título). Mientras que un apocalipsis es el informe de una visión en primera persona de una realidad trascendente, los

antiguos usaron el término más ampliamente (e.g., entre los apocalipsis Copto-Gnósticos, el *Primer Apocalipsis de Santiago* es un diálogo revelatorio y el *Segundo Apocalipsis de Santiago* es un discurso revelatorio). El *apokalypsis* en Ap. 1:1 guarda relación con una experiencia reveladora, no con una obra literaria (cf. el uso que Pablo hace de una frase idéntica en Gál. 1:12). El autor describió su obra como una «profecía» (Ap. 1:3) o un «libro profético» (22:7, 10, 18-19). Los antiguos textos ahora llamados «apocalipsis» que antedatan al Apocalipsis de Juan no contienen el término ni mucho menos lo usan para un determinado género literario. Sólo los apocalipsis judíos posteriores como *2 Baruc* y *3 Baruc* usan el término *apokalypsis* como designación literaria en sus títulos. El Códice Colonia Mani del siglo quinto d.C. se refiere a las obras de Adán, Setel, Enós, Sem y Enoch como apocalipsis.

¿Qué es Apocalipticismo?

«Apocalipticismo», término que los eruditos alemanes introdujeron a principios del siglo diecinueve, se emplea para los tipos de sistemas de creencia escatológica reflejados en los apocalipsis, con los bíblicos de Daniel y el Apocalipsis de Juan como modelos principales. El tema se aclara si el apocalipticismo se divide en cuatro aspectos relacionados: (1) «escatología apocalíptica», un *sistema de creencias religiosas* ; (2) «apocalipticismo» y «milenarismo», *formas de conducta colectiva* basadas en esas creencias; (3) «apocalipsis», *tipo de literatura* que da expresión escrita a esas creencias; y (4) «imaginería apocalíptica», el *lenguaje y conceptos* de la escatología apocalíptica hallados fragmentariamente en una serie de marcos literarios antiguos.

Escatología Apocalíptica

Como sistema de creencia, la escatología se centra en un drama cósmico basado en un dualismo escatológico pesimista. El actual orden del mundo del mal (controlado por los cola-

boradores humanos de un ser sobrenatural perverso y sus aliados) terminará en breve por la intervención divina y será sustituido por un orden nuevo y perfecto. El pueblo de Dios, una minoría oprimida durante la presente era, espera fervientemente una inminente visita de Dios o la aparición de su emisario o mesías especialmente elegido. El cambio de era ocurrirá de manera violenta mediante una serie final de luchas entre las fuerzas de luz y las de la oscuridad. El resultado no se cuestiona nunca, ya que las segundas están destinadas a ser derrotadas y destruídas. La nueva era será precedida por un tiempo de sufrimiento seguido por el juicio y castigo de los malvados y la resurrección y recompensa de los justos. «Escatología», término que significa «relato de las últimas cosas», es una escatología apocalíptica sin el dualismo pesimista y la esperada crisis.

El escenario que se acaba de describir, con muchas variantes, se debe en gran parte a las ideologías monárquicas de los rituales de entronización del Cercano Oriente. En Asiria, Egipto, Israel y Persia, la coronación de un nuevo monarca era míticamente entendido como símbolo de una renovación cósmica, basada en el triunfo divino sobre el caos, y la creación de un nuevo orden de paz y prosperidad. La escatología apocalíptica, la ideología de resistencia y protesta, fue una respuesta al derrocamiento y supresión de una monarquía nativa divinamente constituida por una dinastía extranjera, acompañada a menudo por cambios forzados en las costumbres y leyes nativas, degradación social y explotación económica. Más que centrarse en el significado cósmico de un cambio de gobernantes o en el advenimiento de una nueva dinastía en el presente, la escatología apocalíptica fantaseaba sobre la restauración del orden, proyectando una liberación en el futuro.

Apocalipticismo y Milenarismo

Como sistema de creencias, la escatología apocalíptica no se puede separar del espectro de las conductas colectivas religiosamente motivadas, de las que es expresión ideológica. Puesto que la «conducta colectiva» abarca cualquier cosa desde una moda pasajera hasta movimientos sociales organizados, el tér-

mino «apocalipticismo» puede usarse para representar formas más elementales de conducta colectiva, y «milenarismo» para las más complejas. El apocalipticismo es una respuesta colectiva sobrenaturalista a la experiencia compartida de «privación relativa», i.e., percepciones grupales de discrepancia entre expectación legítima y realidad, y el sentimiento de alienación resultante, producido por la dominación extranjera, supresión de la monarquía nativa, y explotación económica. La comunicación e interacción de varios tipos son esenciales a la conducta colectiva, y la composición apocalíptica es una forma de comunicación en la que las creencias rudimentarias del grupo encuentran expresión y orientación. Otros tipos de «comunicación» pueden incluir gestos, rumores, motines, graffiti, discursos, circulación de panfletos y actos terroristas. Se ha sostenido de manera verosímil que Daniel 7-12 es un manifiesto apocalíptico relacionado con la rebelión macabea (hacia el 165 a.C.). Los escenarios sociales de otros apocalipsis judíos son mucho más especulativos. Es probable que la literatura de resistencia en forma de apocalipsis fuese un medio de expresión totalmente separado de los movimientos milenarios mismos, i.e., un fenómeno de eruditos y escritores que sin embargo dió expresión y forma a un sentimiento religioso popular.

«Milenarismo», término que describe una forma compleja de conducta colectiva ampliamente usado en estudios contraculturales de movimientos religiosos inspirados por la visión de una sociedad utópica, debe su uso al Apocalipsis de Juan. Apocalipsis 20:4-6 habla del reino mesiánico de Cristo durante el intervalo de 1.000 años entre la Segunda Venida y el Juicio Final. El término «milenio», que significa literalmente «(período de) 1.000 años», connota la era de la perfección y felicidad esperada por ciertos tipos de movimientos religiosos. Los movimientos de milenio (designados alternativamente como nativísticos, revitalísticos, y movimientos de carga) han sido intensamente estudiados en años recientes por científicos sociales. Estos movimientos están animados por la fantasía de una salvación que se ha de llevar a cabo de manera inminente por los miembros de un grupo, sobre una tierra totalmente transformada, y efectuada por medios sobrenaturales.

El sociólogo británico Bryan Wilson ha sintetizado numerosos estudios de movimientos religiosos de protesta. Centrándose en los movimientos sociales estimulados por reacciones sobrenaturalistas al cambio social, ha propuesto una tipología ideal de siete clases basada en la forma en que estos movimientos responden al mundo: (1) la respuesta «conversionista» (la gente debe transformarse), (2) la respuesta «revolucionaria» (el mundo debe ser transformado), (3) la respuesta «introversionista» (el mundo debe ser abandonado), (4) la respuesta «manipuladora» (las percepciones deben ser transformadas), (5) la respuesta «taumatúrgica» (ciertas enfermedades pueden ser curadas milagrosamente), (6) la respuesta «reformista» (el mundo debe ser reformado), y (7) la respuesta «utópica» (el mundo debe ser reconstruido). Algunos de estos movimientos tienden a cristalizar en torno a un líder carismático que proporciona una cierta dosis de estabilidad organizativa.

Los movimientos milenarios no eran raros en el Judaísmo durante los períodos helenístico y romano. Josefo describe varios de los movimientos revolucionarios que aparecieron desde la conquista romana de Palestina (63 a.C.), hasta la primera rebelión judía (66-74 d.C.). La rebelión judía contra Roma en el año 66 d.C. fue seguida poco después por la cristalización del partido revolucionario zelota (67-68 d.C. aprox.). La comunidad de Qumran, una secta esenia separatista, fue un movimiento introversionista, en tanto que el movimiento de Juan el Bautista tuvo un énfasis conversionista. El movimiento de Jesús mezcló acentos conversionistas y taumatúrgicos, llamando a la gente al arrepentimiento y curando milagrosamente sus enfermedades.

Los Apocalipsis

Los apocalipsis judíos florecieron en el período tardío del Segundo Templo, del 200 a.C. al 100 d.C. Daniel 7-12, considerado durante mucho tiempo como el apocalipsis judío más antiguo (hacia 165 a.C.), pudo haber sido antecedido por las secciones más antiguas del apocalipsis compuesto *1 Enoch, el Libro de los Vigilantes* (1-36), y el *Libro de las Luminarias Celestes* (72-82), ambos del tercer siglo a.C. Se escribieron

muchos más apocalipsis durante la generación siguiente a la destrucción de Jerusalén por los romanos en el 70 d.C. (e.g., *2 Enoch, 2 Baruc, y 4 Esdras*). Algunos textos judíos posteriores, carentes de inquietud política y que subrayan la especulación cosmológica, reflejan la transformación del misticismo apocalíptico en misticismo Merkabah (Chariot). Incluyen *Hekalot Rabbati, Merkaba Rabba, y 3 Enoch* (tercer siglo d.C. y posterior). De los tres apocalipsis cristianos más primitivos, el Apocalipsis de Juan (hacia 95 d.C.) sigue muchos convencionalismos de los apocalipsis judíos, y el *Pastor de Hermas* (escrito en etapas desde aprox. 90 a 150 d.C.) mezcla tradiciones revelatorias judías y helenísticas. El *Apocalipsis de Pedro* (hacia 135 d.C.) sigue muy de cerca los convencionalismos helenísticos. Composiciones parecidas a los apocalipsis judíos se producían en Persia y Egipto. En Egipto, la literatura de resistencia escatológica escrita durante los períodos helenístico y romano incluye la *Crónica Demótica*, el *Cordero de Bokkhoris* (ambos del tercero al segundo siglo a.C.), y el *Oráculo del Alfarero* (hacia 130 a.C.). La primera evidencia que se ha encontrado de escatología apocalíptica en Persia (i.e., pre-Sasania, antes de 221 d.C.) en el *Oráculo de Histaspes* (siglo primero a.C.) y Plutarco, *Sobre Isis y Osiris*, 369F-370C (m. hacia el 120 d.C.). Mientras que la escatología apocalíptica impregna la literatura religiosa iraní, no se han encontrado apocalipsis *independientes* en la tradición iraní, aunque aparecen como partes de composiciones más extensas.

Los muchos rasgos literarios característicos de los apocalipsis se enumeran a veces en forma de serie bajo la dudosa suposición de que esas listas describen adecuadamente el género. Los rasgos importantes de los apocalipsis enumerados de forma característica incluyen la seudoepigrafía (uso del nombre de una persona famosa como seudónimo), análisis históricos presentados como predicciones (que a menudo implican la periodización de la historia), informes de visiones o sueños, el uso de imaginería extraña, la presencia de un revelador sobrenatural que explica el significado de las visiones (particularmente importante cuando las visiones se tienen sobre la tierra y contienen un mayor simbolismo), énfasis en la revelación de misterios cósmicos que incluyen un conocimiento especial sobre el fin

del mundo, y viajes guiados a regiones superterrestres y/o subterrestres.

El género apocalíptico debería más bien ser descrito en términos de un paradigma de los rasgos interrelacionados de forma, contenido y función. En cuanto a *forma*, un apocalipsis es un recitado en prosa en primera persona de visiones revelatorias o sueños, enmarcados por una descripción de las circunstancias de la experiencia revelatoria, y estructurados para enfatizar el mensaje revelatorio esencial. El *contenido* de los apocalipsis implica, en términos más amplios, la comunicación de una perspectiva trascendente, a menudo escatológica, de la experiencia humana. Los apocalipsis manifiestan una triple *función*: (1) legitimar el mensaje (y/o al mensajero) mediante el llamamiento a una autorización trascendente, y (2) crear un sustituto literario de la experiencia revelatoria para los oyentes o lectores, (3) de forma que los destinatarios del mensaje se sientan motivados a modificar sus opiniones y conducta para ajustarse a las perspectivas trascendentes. La densidad de esta definición requiere una explicación más amplia en nuestro análisis del Apocalipsis de Juan, que viene a continuación.

Imaginería Apocalíptica

Aunque la escatología apocalíptica es el lenguaje tanto del milenarismo como de los apocalipsis, no se limita a esos contextos. Varios temas y adornos, bien sea aisladamente o en grupos, aparecen en una variedad de montajes literarios que no deberían en ese sentido ser considerados como apocalipsis o reflexiones de movimientos milenarios. Por ejemplo, las nociones como la visita de Dios, el Reino de Dios, la resurrección de los muertos, la tribulación, y conceptos apocalípticos similares pueden aparecer en varios textos, bien sea aisladamente o en grupos. ¿Sugiere su presencia la de la escatología apocalíptica, o pueden estos conceptos separados ser simplemente repetidos formalmente, aún cuando hayan perdido su vitalidad? Por ejemplo, el lenguaje y los temas apocalípticos pueden aparecer frecuentemente en las enseñanzas de Jesús y en las cartas de Pablo, pero los especialistas han negado a veces que uno o

ambos sean apocalipsistas. Esto sugiere un problema de definición que la naturaleza limitada de los textos que se han conservado hasta nuestros días nos impiden resolver.

Tipos de Literatura Revelatoria Antigua

Todas las culturas del mundo mediterráneo antiguo y el Cercano Oriente tenían una visión mundial revelatoria. Se suponía que la comunicación entre los mundos humano y divino era necesaria para alcanzar y mantener un bienestar social e individual. Esta necesidad de un conocimiento especial, inasequible por los canales convencionales, se oculta en el difundido fenómeno de la adivinación, la interpretación de los mensajes *simbólicos* de los dioses. La adivinación oracular o profética, los mensajes de los dioses en *lenguaje humano*, se convirtieron en la base de muchos tipos de literatura revelatoria. «Oráculo» es un término derivado de la palabra latina *oraculum*, aplicada a una opinión divina sobre lo desconocido o sobre el futuro, y al lugar en el que tal opinión se daba. Los términos «profecía» y «profeta» se derivan de una familia de palabras griegas usadas para traducir la raíz hebrea *nb'* («profeta», «profetizar»). Tanto el Judaísmo como el Cristianismo evitaron en general usar *mantis*, el término pagano griego para profeta. El término «oráculo» ha llegado hasta nosotros a través de la literatura griega y latina, y a menudo se asocia con las respuestas inspiradas a las preguntas. Por otro lado, las palabras «profecía» y «profeta» han sido transmitidas por medio de la tradición judeo-cristiana y muchas veces se relacionan con un discurso inspirado no solicitado. De hecho, *ambos* se refieren al mismo fenómeno contracultural, si bien reflejan diferentes idiomas culturales. Los estudios antropológicos modernos de las culturas del tercer mundo usan alternativamente los términos.

Literatura Revelatoria Israelo-Judía

En el antiguo Israel y Canaán, la profecía fue un fenómeno oral hasta el siglo octavo, cuando aparecieron los grandes profetas clásicos, empezando por Amós y Oseas en Israel, y Mi-

queas e Isaías en Judá. Por lo general, estos profetas no eran escritores, sino que tenían seguidores que escribían diversos aforismos y discursos que más tarde se organizaron en composiciones más extensas, que a su vez se convirtieron en la base para la formación de los libros proféticos del Antiguo Testamento (Is. 8:1; 30:8; Jr. 30:2; Ez. 43:11). Una de las razones originales para dejar constancia de los oráculos proféticos fue la de autenticar las palabras de los profetas en anticipación a su cumplimiento (Is. 8:16-22; 29:11-12; 30:8-14; Ha. 2:2-3; Jr. 30:2-3). Otra razón fue la de proporcionar un sustituto de la presencia del profeta (cf. las tres cartas proféticas de Jeremías, Jr. 29:1-23, 26-28, 31-33). La profecía funcionaba de varias formas en la antigua Israel, ya que había profetas de la corte (pagados por el rey), profetas del templo (pagados por las autoridades del templo), y los profetas independientes tanto de la corte como del templo. El auge de los profetas libres se extendió desde el siglo octavo al sexto a.C., cuando Israel estaba profundamente afectada por sus vecinos expansionistas, Asiria, Babilonia y Persia. La profecía libre era en parte un movimiento conservador de protesta que pretendía revitalizar los antiguos ideales teocráticos que se consideraban en peligro por una monarquía acomodaticia que buscaba complicadas alianzas extranjeras en interés de la seguridad nacional. Por tanto los profetas independientes cuyos oráculos se han preservado en el Antiguo Testamento constituyeron una poderosa fuerza política y social en Israel, sin análogos reales en la historia griega o romana.

Antes del siglo segundo a.C. los escritos proféticos recibieron una especie de status sacrosanto, anteriormente concedido al Pentateuco. Fue en esta etapa cuando las obras apocalípticas judías (los fragmentos de *1 Enoch* y Daniel 7-12) empezaron a escribirse. La sección profética de las escrituras judías no fue venerada por curiosidad anticuaria, sino porque la ambigüedad asociada con la profecía convirtió estos libros en una continua fuente de revelación (cf. el uso de Jeremías en Dan. 9:2 y la reinterpretación escatológica de Habacuc en el *Comentario sobre Habacuc* [4QpHab] en el Qumran). Filón de Alejandría, autor de extensos comentarios bíblicos, consideraba el Pentateuco como una colección de oráculos. Las escrituras judías,

por tanto, sirvieron como paradigma para la revelación escrita de forma única en el mundo antiguo.

Se sigue debatiendo la relación entre profecía y lo apocalíptico en el judaísmo. Algunos destacan el carácter remoto de lo apocalíptico y sugieren una influencia extranjera (por lo general iraní), en tanto que otros opinan que lo apocalíptico es un fenómeno interno israelita que se desarrolló a partir de la sabiduría mántica (en contraste con la sabiduría proverbial) o de la profecía misma. La *sabiduría mántica* incluía la habilidad para interpretar los sueños atribuida a los sabios como José y Daniel en el Antiguo Testamento, en tanto que la *sabiduría proverbial* se ejemplifica por los aforismos de la sabiduría convencional hallados en los libros de los Proverbios y Sirac. La fuerte presencia judía en la Diáspora oriental (Babilonia) durante más de un milenio, a partir de principios del siglo sexto a.C., sirvió de conducto a las tradiciones mesopotámicas en el judaísmo palestino. Ahora se reconoce ampliamente que la profecía no cesó con el último de los profetas israelitas (Haggai, Zacarías y Malaquías), sino simplemente adoptó formas diferentes, adecuadas a las diversas circunstancias sociales y políticas. Los escritores apocalípticos afirmaron a menudo tener inspiración ya sea explícita o implícitamente (*1 Enoch* 91.1; 93.1; *2 Enoch* 22.4-13; 4 *Esdras* 14; *2 Baruc* 6.3; 10.1-3), pero esto no siempre debe ser entendido como un desafío al status de las escrituras «canónicas».

La literatura revelatoria en el primitivo judaísmo está enormemente limitada a géneros estrechamente asociados con la escatología apocalíptica: (1) los apocalipsis, cuyo rasgo esencial es la información de un sueño o visión (como unidades distintas o enmarcadas por géneros-anfitrión como el testamento), (2) discursos revelatorios, (3) diálogos revelatorios, y (4) revisiones revelatorias de la Escritura.

El *testamento*, discurso de un patriarca moribundo modelado según el discurso en el lecho de muerte de José (Gén. 49), puede encontrarse solo o incorporado en otros géneros (cf. el testamento de Abraham en *Jubileos* 20-22). Los testamentos constan de tres elementos básicos: (1) una biografía del patriarca, (2) exhortación a sus descendientes, y (3) un pronóstico del futuro desde el lecho de muerte. Esto se relaciona obviamente con la

triple estructura de las leyendas, visiones, y admoniciones, características de muchos apocalipsis (e.g., *2 Enoch* y *2 Baruc*; Daniel carece de admoniciones; el Apocalipsis carece de leyendas), y revela una compatibilidad básica entre el testamento y el apocalipsis. Entre los testamentos con marcados segmentos apocalípticos están los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, el *Testamento de Abraham*, y el *Testamento de Moisés*. El *Testamento de Leví* contiene los siguientes elementos constitutivos: (1) narración de una visión espiritual (caps. 2-5), (2) narración de una visión terrenal (cap. 8), (3) sección de admoniciones (caps. 10-13), (4) profecía del futuro (caps. 14-18), todas ellas fraguadas y marcadas por leyendas biográficas (caps. 1, 6-7, 9, 19).

Un *discurso revelatorio* es un discurso «profético» que puede contener un repaso histórico presentado como predicción de hechos futuros y/o una descripción escatológica de los acontecimientos inmediatamente anteriores y posteriores al final de la era. No es un apocalipsis porque no se presenta como el informe de un sueño o visión. Los discursos revelatorios generalmente son parte de una forma de testamento hallada en todos los *Testamentos de los Doce Patriarcas* (cf. *Test. de Simeón* 5.4-6; *Test. de Leví* 14- 18; *Test. de Judá* 22-25; *Test. Isacar* 6; *Test. de Zabulón* 9), y el *Test. de Moisés* 2-10; *Test. de Adán* 3.1-12; *Test. de Salomón* 15.8-12, aunque no en los Testamentos de Abraham, Isaac, Jacob y Job. También pueden incluirse en las revisiones revelatorias de la Escritura (cf. *Jubileos* 23). En el Nuevo Testamento, el Discurso del Monte de los Olivos hallado en Marcos 13 y paralelos tiene esta forma.

Un *diálogo revelatorio* es una conversación entre un receptor humano de revelación y un revelador sobrenatural, para expresar no necesariamente una serie de opiniones, sino para usar al receptor humano como contraste para la presentación del mensaje revelatorio. Los diálogos son adecuados en el contexto de viajes visionarios guiados al cielo o al infierno (cf. *1 Enoch 21-36; Apocalipsis de Abraham* 12-14), o visiones simbólicas (Dn. 7:15- 28; 8:15-27). El uso substancial del diálogo en *4 Esdras* y *2 Baruc* entre el vidente y un ángel de Dios, en el que se plantean verdaderos problemas por los videntes en una discusión sobre la teodicea, no parece ser una evolución en línea recta

desde los antiguos diálogos revelatorios judíos pero muestra una influencia greco-romana.

Las *revisiones revelatorias de la Escritura* son un modo creativo de hacer frente al status normativo de la Tora y los Profetas, que sólo dejaron caminos limitados para justificar las prácticas disidentes: *eisegesis* (manipular el significado del texto para reflejar la opinión del intérprete), *modificación* (pretender cambiar los sagrados escritos, bien para añadir u omitir, o para redactar documentos que puedan suplementar la colección) o la verdadera *revisión* (re-escribir las partes ofensivas para que reflejen una opinión «correcta»). *Eisegesis* es, desde luego, el planteamiento menos radical, en particular en ausencia de métodos histórico-críticos, y se refleja en los comentarios bíblicos de los Esenios de Qumran, el Mishnah del judaísmo rabínico, y la primitiva interpretación cristiana del Antiguo Testamento en el Nuevo. La *modificación* es más radical, y es evidente en los cambios introducidos en el Pentateuco Samaritano, las adiciones griegas a Daniel y Ester, y quizás la redacción de algunos apocalipsis. La *revisión* es la solución más radical de todas, ya que implica la sustitución de un escrito revelatorio anterior por una versión actualizada; un ejemplo es la recomposición de Génesis 1 hasta Éxodo 12 por el autor de *Jubileos*, so capa de una revelación secreta.

La Literatura Revelatoria Greco-Romana

La literatura revelatoria de los períodos helenístico y romano se basa ampliamente en los *oráculos*. Los romanos, herederos de la complicada ciencia etrusca de adivinación, utilizó poco los oráculos, en tanto que los griegos le dieron un elevado valor, aunque también emplearon muchas otras formas de adivinación. Los oráculos podían reunirse en colecciones (en analogía con las primeras fases de la formación de los libros proféticos del Antiguo Testamento) y se ampliaron en discursos o diálogos oraculares. Estos cuatro tipos literarios presuponen el fenómeno del trance de posesión, i.e., posesión por un ser sobrenatural que hace posible al medium hablar en nombre del dios. Una quinta forma literaria, el informe de una visión (rasgo esencial

de los apocalipsis judíos y cristianos), se basa en el fenómeno del *trance de visión*, i.e., visiones, alucinaciones, o experiencias extracorporales.

Los oráculos griegos eran generalmente breves (dos o cuatro líneas) y eran posicionamientos de la deidad inspiradora (Apolo, por lo general), en verso o prosa expresados en primera persona (Apolo, por lo general), en respuesta a preguntas hechas en los santuarios del oráculo por personas o representantes de los estados. Cuando algunos griegos tenían problemas al cavar un canal, enviaban mensajeros a Delfos para preguntar a Apolo la razón. Al parecer respondía en verso (Herodoto 1.174):

> El istmo ni vallar con torres ni cavar por medio
> pues Zeus lo habría convertido en isla, era ese su deseo.

Este oráculo está en forma de *enthymeme*, una afirmación acompañada por una razón de fundamento. La mayor parte de los oráculos tenían que ver con asuntos de ritual, como el siguiente oráculo en prosa citado por el orador ateniense Demóstenes (*Discurso* 21.53):

> El profeta de Zeus en Dodona ordena: A Dionisio que ofrezca sacrificios públicos y mezcle vino en un recipiente y cree danzas; a Apolo el Previsor que sacrifique un buey y que todos lleven guirnaldas tanto los hombres libres como los esclavos, y observen un día de descanso; a Zeus, dador de riquezas, un toro blanco.

Con frecuencia el que pregunta recibe una copia escrita de la respuesta oral. Si el que pregunta fuese un emisario de una ciudad-estado, las respuestas podrían ser guardadas en los archivos del estado. El personal al servicio del oráculo a veces guardaba respuestas oraculares en los archivos del templo. Los oráculos particularmente importantes podrían ser grabados en piedra a la vista de todos, y muchos de estos han sobrevivido, aunque ninguno de Delfos, el más importante de los antiguos santuarios oráculo de Apolo. La mayoría de los oráculos que se han conservado se localizaron en escenarios literarios como relatos oraculares, una forma que fue fomentada por Herodoto. La ambigüedad de los oráculos proporcionaba un mercado para

los intérpretes profesionales de oráculos (*exēgētai*), que operaban en las cercanías de los santuarios oráculo.

Muchas *colecciones de oráculos* existieron en el mundo antiguo, pero sólo algunos de los *Oráculos Sibilinos* han sobrevivido. Puesto que el sentido ambiguo de los oráculos significaba que su cumplimiento era incierto, éstos eran coleccionados por *chrēsmologoi* («intérpretes de oráculos») itinerantes, quienes proporcionaban lecturas e interpretaciones. Las colecciones, que circularon bajo los seudónimos de Orfeo, Museo y las diversas Sibilas y Bakides, no eran colecciones de respuestas, sino de oráculos no solicitados que se creían pronunciados por una Sibila o un Bakis (nombres genéricos para legendarios tipos proféticos itinerantes, la primera siempre mujer, el segundo siempre varón) y podían ser muy extensos. En cuanto a forma, muchas secciones de los *Oráculos Sibilinos* son en realidad discursos revelatorios. Los romanos guardaban una colección oficial de oráculos sibilinos para consultar en tiempos de emergencia nacional. El legendario carácter de las diversas Sibilas (se distinguió a más de cuarenta en la antigüedad) significa que los oráculos atribuídos a ellas eran realmente productos literarios seudónimos.

El *diálogo oracular* tiene una genealogía literaria complicada como uno de los muchos tipos de diálogo que se desarrolló en la cultura greco-romana. Los diálogos filosóficos de Platón y Aristóteles se convirtieron en modelos literarios en todo el resto de la antigüedad. Fueron emulados en Roma durante el siglo primero a.C., más tarde por Plutarco y Luciano. Muchos diálogos son ensayos vertidos en una forma dialogal artificial. Como forma literaria independiente, los diálogos se ubican generalmente en un escenario convencional (e.g., los diálogos del templo ocurren en, o cerca de, un santuario, los diálogos de simposio son diálogos de cenas, y los diálogos peripatéticos sitúan la conversación en el marco de un paseo). Una forma especial de diálogo es la *erōtapokrisis* («pregunta-y-respuesta»), una forma didáctica modelada en la conversación maestro-alumno. Este tipo de diálogo omitía todo escenario y se adaptaba como vehículo literario para enseñanza revelatoria de un ser sobrenatural en estilo catequético (e.g., muchos tratados Herméticos y los tres diálogos Copto-Gnósticos *Hipostasis de los Arcontes, Tomás el Contendiente,* y *Diálogo del Salvador*). Más

que desarrollarse directamente a partir de diálogos convencionales, o *erōtapokriseis*, los diálogos oraculares se derivaban del simple esquema oracular pregunta-y-respuesta. Las preguntas oraculares tenían a menudo dos partes, e.g., ¿Tendré que hacer o no tal-o-cual cosa? y ¿A qué dios o diosa debo ofrecer sacrificio para garantizar el éxito? (Tucídides 1.134.4; Jenofonte, *Caminos y Medios* 6.2-3; *Anábasis* 3.1.5-7; Dionisio, *Antigüedades Romanas* 1.23.4). Luciano ha preservado un diálogo oracular entre un rico romano y la deidad oracular Asclepio-Glicón (*Alejandro* 43). Muchos de los sortilegios revelatorios de los papiros mágicos proporcionan instrucciones sobre diálogos que llevan a preguntas-y-respuestas con los reveladores sobrenaturales. Una adaptación literaria del diálogo oracular se encuentra en el sexto libro de la *Eneida* de Virgilio, en la que el héroe Eneas es llevado en un viaje guiado al Hades por la Sibila y su padre fallecido Anquises, y pregunta sobre algunas de las escenas. Virgilio usó como modelo la *Odisea* 11, donde Odiseo, sin guía, mantiene conversaciones con una sucesión de espíritus en Hades. Aunque la forma de diálogo no está realmente presente en el Apocalipsis de Juan, se encuentra de forma altamente desarrollada en *El Pastor de Hermas*.

El *discurso oracular* fue otra forma de expandir las respuestas oraculares convencionales. El discurso oracular pudo fácilmente transformarse en un diálogo oracular, es la historia de algunos diálogos Copto-Gnósticos. Los discursos proféticos ficticios aparecen en la literatura griega, como el oráculo de la suerte de Teoclimeno (*Odisea* 20.351-357), y los discursos del inframundo que predicen las futuras aventuras de varios héroes épicos (e.g., *Odisea* 11.90-137; *Eneida* de Virgilio 6.756-859). El Libro 3 de los *Oráculos Sibilinos* (mitad del segundo siglo a.C.) contiene varios discursos oraculares (97-161; 162-195; 196-294; 350-380; 381-387; 388-400; 401-488; 545-656; 657-808). Tiende a haber dos tipos de discursos oraculares, los que predicen el juicio, a menudo relacionados con un repaso histórico presentado como pronóstico (e.g., *Oráculos Sibilinos 3.97-161, 401-488) y los que presentan un esquema de dos partes, la predicción de la tribulación seguida de la liberación (e.g.* Or. Sib. 3.350-380; 545-656; el Oráculo del Alfarero).

Los informes de sueños o visiones son comunes en la literatura greco-romana, y manifiestan sorprendentes semejanzas con los de las culturas del antiguo Cercano Oriente. Las experiencias revelatorias pueden tener lugar en un escenario terrenal (como en la mayoría de los sueños) o podrían implicar una ascensión (al cielo) o un descenso (al inframundo). Además, tienden a ser narrados en discurso indirecto e insertados en una variedad de géneros-anfitrión, como la historia, biografía, novelas, y cartas (e.g., Dionisio, *Antigüedades Romanas* 1.57.3-4; Plutarco, *Lucullus* 12.1-2; *Eumenes* 6.4-7; Filóstrato, *Vida de Apolonio* 4.34). Una clase de forma literaria que tiene muchos puntos de semejanza con los apocalipsis judíos y cristianos es la narrativa de una ascensión o descenso al mundo sobrenatural (descrito por los griegos con latitudes características como *mythos*, «relato»). En su totalidad estas narraciones son seudónimas y ficticias, hechas en primera persona por un informante supuestamente fidedigno. Ejemplos de ello son El Mito de Er de Platón (*República* 10.13-16), el Sueño de Escipión (Cicerón, *República* 6.9-26), las visiones de Timarco (Plutarco, *Sobre el Genio de Sócrates* 21- 22), Tespesio (Plutarco, *Sobre las Demoras de la Justicia Divina* 22-31), y Menipo (Luciano, *Icaromenippus*). Muchos de estos apocalipsis consisten en viajes en los que la recompensa tras la muerte a la rectitud, y/o el castigo a los malvados, son vistos y relatados con el propósito de inculcar un temor que tenga como consecuencia una correcta conducta cuando estas experiencias sean contadas (Diodoro 1.2.2). Al contrario que muchos apocalipsis judíos, no están relacionadas con la conducta colectiva basada en la experiencia de una relativa privación. Además, son siempre elementos constitutivos de formas literarias más extensas, a la inversa que en sus análogos judíos y cristianos (aunque el Sueño de Escipión se preservó de manera independiente debido al comentario que sobre él hace Macrobio).

El Primitivo Apocalipticismo Cristiano

Juan el Bautista y Jesús

El cristianismo primitivo empezó como un movimiento milenario judío que sobrevivió a la muerte de su líder, Jesús de Nazaret. Si el movimiento iniciado por Juan el Bautista fue un

movimiento conversionista (cambiar el mundo cambiando a la gente), el de Jesús —su sucesor— combinó el conversionismo con la taumaturgia (cambiar las condiciones del mundo mediante los milagros). Por supuesto, estos movimientos fueron sólo dos de las muchas posibles respuestas a las experiencias de alienación y privación. La comunidad de Qumran fue introversionista (abandonó el mundo), en tanto que los zelotas eran revolucionarios (intentaron cambiar el mundo). La escatología apocalíptica proporcionó una base ideológica para estos movimientos así como formas más elementales de apocalipticismo halladas en la Palestina del siglo primero. Los judíos fuera de estos círculos eran considerados tan enemigos como los romanos. Como Juan, Jesús fue un apocalipticista que proclamó la llegada inminente del Reino de Dios, lo que implicaba que la aceptación de su credibilidad como proclamador fuese críticamente importante. Excepto el extenso discurso revelatorio de Marcos 13 y paralelos (ver abajo), las predicciones de Jesús que reivindican historicidad incluyen (1) anuncios de la llegada inminente del Reino de Dios (Marcos 1:15; Mateo 10:7-8; Marcos 13:30); (2) predicciones de la destrucción de Jerusalén y el Templo (Mc. 13:2; 14:58; Lc. 13:34-35; Mt. 23:37-39; Lc. 19:41-44; 23:28-31); (3) predicciones de la llegada del Hijo del Hombre (Mt. 10:32-33 y par.; Lc. 12:8-9; Mc. 8:38 y pars.). Todas ellas se centran en una inminente visita divina que conlleva juicio y salvación, el rasgo central de la escatología apocalíptica. El mensaje de Jesús es epitomizado por la estructura de dos partes de muchos de sus refranes, refiriéndose la primera parte a la decisión presente del hombre, y la segunda a la respuesta futura de Dios (Mt. 23:11-12; Mc. 8:35; Mt. 5:7; 18:3). Estos refranes son adecuados en un movimiento conversionista, ya que la humana transformación se considera como un preludio necesario para la transformación del mundo.

El Cristianismo más Primitivo

La ideología apocalíptica de los movimientos de Juan el Bautista y Jesús de Nazaret fue el marco en el que los primeros cristianos de Palestina entendieron la misión y el mensaje de

Jesús y su propia actitud en el mundo que terminaría de forma inminente. La llamada «Comunidad Q», que en apariencia floreció aproximadamente entre los años 30-60 d.C. en Palestina, recopiló la fuente de los refranes Q que tiene una fuerte orientación apocalíptica. De los seis refranes sobre la futura venida del Hijo del Hombre, cinco destacan el tema del juicio (Lc. 11:30=Mt. 12:40; Lc. 12:40=Mt. 24:44; Lc. 17:24=Mt. 24:27; Lc. 17:26=Mt. 24:37-39; Lc. 17:28=Mt. 24:37-39), mientras que uno tiene a la vez salvación y juicio (Lc. 12:8-9=Mt. 10:32-33). Muchos refranes sobre juicio se encuentran también (cf. Lc. 10:12=Mt. 10:15; Lc. 10:14-15=Mt. 11:22-23; Lc. 13:35=Mt. 23:38-39). Puesto que estos refranes se presentan en su totalidad como dichos por Jesús, no es posible distinguir claramente entre las palabras originales de Jesús y las creaciones o embellecimientos por la comunidad primitiva.

El discurso escatológico de Jesús en Marcos 13 es el discurso apocalíptico más extenso de los Evangelios (uno más breve aparece en Lc. 17:20-37, basado en Q). Tanto Mateo (24:1-37) como Lucas (21:5-36) rehicieron extensamente Marcos 13:1-37. En Marcos 13, la parenesis se mezcla con la predicción. La parte más larga del discurso describe los infortunios que precederán el final (vs. 5-25). El final en sí mismo es presentado por el Hijo del Hombre, que viene entre nubes y reúne a los elegidos (vs. 25-27). El discurso concluye con una extensa sección que subraya la necesidad de vigilar (vs. 28-37). Otro discurso escatológico anterior (hacia el 100 d.C.) se encuentra en *Didache* 16. Empieza con una exhortación a la vigilancia (vs. 1-2) seguida de la descripción de los sufrimientos del tiempo final (vs. 3-5), y después por la aparición de tres señales: la primera en el cielo, la segunda el sonido de la trompeta, y el tercero la resurrección de los muertos (vs. 6-7). Finalmente el Señor viene en las nubes (v. 8). Aún cuando este discurso aparece como una imitación de elementos de Marcos 13 y paralelos, su estructura básica es independiente. Como en el Apocalipsis de Juan, los males de los últimos días reciben gran atención.

El Apocalipsis de Juan

Aún parece probable la fecha tradicional del Apocalipsis, más o menos 95 d.C., hacia el final del reino de Domiciano (Ireneo, *Contra las Herejías* 5.30.3). Aunque todos los apocalipsis judíos y la mayoría de los greco-romanos son seudónimos, la afirmación del autor de ser «Juan» suena a verdad (1:1, 4, 9; 22:8). Ya que su obra es un apocalipsis auténtico, el seudonimato no es un rasgo invariable del género. Si bien la tradición identifica a este Juan (a menudo llamado el Mayor) con Juan el Apóstol, es estilísticamente improbable que la misma persona escribiera el Evangelio y el Apocalipsis. Aunque de otra manera este Juan es desconocido, el hecho de que fuese un exiliado voluntario o involuntario en la isla de Patmos (1:9) sugiere un rango de clase alta (de otra manera el castigo podría haber sido la muerte). Juan no se llama a sí mismo profeta (se acerca en 22:9), pero sí designa su libro como «profecía» (1:3; 22:7, 10, 18, 19). Parece ser miembro de un círculo profético (22:9 comparado con 22:16) y puede haber viajado en un circuito definido, ya que estaba íntimamente familiarizado con las situaciones de las siete comunidades cristianas a las que se dirige.

La Forma del Apocalipsis

Estructuralmente, el Apocalipsis es el amplio informe de una visión (1:9 a 22:9), enmarcado por un sobrescrito epistolar (1:4-8) y nota final (22:10-21), y convencionalmente presentado por un título (1:1-2, vinculado con una bendición al lector y oyentes en v. 3). En la parte principal de la obra, el autor utiliza una variedad de técnicas de composición de segmentación que son características de las estructuras episódicas.

El título en 1:1-2, que introduce el sobrescrito epistolar, sugiere el significado secundario del marco de la carta. El Apocalipsis no presenta una estructura epistolar, con excepción de las unidades de texto que sirven de armazón en 1:4-8 y 22:10-21. En este sentido el Apocalipsis es único: *ningún otro apocalipsis está enmarcado por convencionalismos epistolares*, pues el seudonimato de otros apocalipsis necesitaría un desti-

natario ficticio al igual que un remitente. Las cartas proféticas se encuentran en el antiguo Cercano Oriente (e.g., las cartas Mari), y en relación con las figuras israelitas Jeremías y Baruc (Jr. 29:1-23; *2 Baruc* 77.17-19; *Paraleipomena de Jeremías* 6.18-25; 7.24-34). El sobrescrito mismo es bastante inusual. Aunque contiene las convencionales referencias al remitente, destinatario(s), y saludos, se añade una doxología (en otras partes sólo en Gál. 1:5), terminando con el acostumbrado «amén» (cf. Fil. 4:20; Rom. 11:36; 1 Tim. 1:17). El sobrescrito concluye con la inserción de dos oráculos proféticos (1:7-8). Su uso poco convencional en este punto, presenta repentinamente a los oyentes los dos temas centrales del autor: la función jurídica de la inminente Parusía (v. 7) y la autoridad divina de este libro profético (v. 8): ««Yo soy el Alfa y el Omega», dice el Señor Dios, el que es y el que era y el que ha de venir, el Todopoderoso» (Dios mismo habla sólo aquí y en 21:5-8). No existen paralelos epistolares a este complejo sobrescrito, aunque las teofanías del juicio pueden introducir textos proféticos y apocalípticos (cf. Miqueas 1:2-4 y *1 Enoch* 1:3-9).

El final del Apocalipsis (22:10-21) puede ser interpretado como una nota final epistolar, un cometido generalmente limitado al v. 21. Las notas finales de las cartas griegas antiguas resumían a menudo el cuerpo, es como funciona 22:10-21. Las instrucciones de publicación en v. 10 («No selles las palabras proféticas de este libro») tiene un equivalente en la conclusión de Daniel (12:10), al igual que los numerosos paralelos de la «fórmula de integridad» en vs. 18-19 se colocan generalmente al principio o final de las composiciones (cf. las maldiciones en condicional en Gál. 1:8-9). La mención de la Parusía y una formulación de «Yo soy el Alfa y el Omega» aparecen en vs. 12-13, como en Ap. 1:7-8, y los destinos de los justos (inclusión) y de los malvados (exclusión) se mencionan en vs. 14-15, reiterando las palabras de Dios en 21:6b-8. La autorización del mensaje (Yo Jesús he enviado a mi ángel a las iglesias con este mensaje, v. 16, reiterando Ap. 1:1) pasa a hacer una invitación a «venir» (v. 17).

El Apocalipsis de Juan es estructuralmente más complejo que cualquier otro apocalipsis judío o cristiano, y aún tiene que ser analizado satisfactoriamente. Como otros apocalipsis, consta

de una secuencia de episodios marcados por varios indicadores literarios como la repetición de frases formulares («Ví», «Oí», etc.), y por recursos literarios como la composición en círculo, intercalaciones (aunque sin interrumpir jamás la secuencia narrativa), la técnica de entrelazado (el empleo de textos de transición que concluyen una sección e introducen otra), y varias técnicas de estructuración (el uso de septetos y disgresiones). Apocalipsis 1:19 se toma con frecuencia como el reflejo de la estructura básica del Apocalipsis: «Escribe pues, lo que ves, lo que ya es y lo que va a suceder más tarde», con «lo que ya es» representando Ap. 2-3 y «lo que va a suceder más tarde» refiriéndose a Ap. 4:1-22:9. Esto es aceptable, pero no muy esclarecedor.

Apocalipsis 1:9-3:22 constituye una narrativa de llamamiento profético colocada en una posición inicial, al igual que se colocaban las visiones iniciales de los profetas del Antiguo Testamento antes de las colecciones de sus oráculos (Ez. 1:1-3:11; Is. 40:1-11; Jr. 1:4-10). Quizás un paralelo aún más cercano es el de los encargos divinos de escribir, narrados frecuentemente al principio de las composiciones greco-romanas (Pausanias 1.21.2; Elio Arístides, *Discurso* 48.2; Calímaco, *Causas* 1.1.21-24). Como muchas antiguas visiones de llamamiento, ésta consiste en una descripción de circunstancias (1:9-10), la visión en sí (1:11-20), incluyendo un encargo de escribir (1:11, 19), y una respuesta (1:17). La visión inicial continúa hasta el final del capítulo 3, con reiterados mandatos de escribir, al principio de cada una de las proclamaciones a las siete iglesias.

Desde 4:1 hasta 22:9, el escenario cambia de la tierra al cielo (aunque la perspectiva oscila entre cielo y tierra). El autor subraya cuatro series de siete: las siete proclamaciones (2:1-3:22), el rollo de los siete sellos (4:1-8:1); las siete trompetas (8:2-9:21; 11:15-18), y las siete copas (15:1-16:21). Apocalipsis 10:1-11:14 está *intercalada* en la secuencia de las trompetas. La visión concluye con 17:1-22:9, que se compone de la visión de Babilonia (18:1-19:10) y la visión de la Nueva Jerusalén (21:9-22:9), con la visión de la Parusía y el Juicio (19:11-21:8) como una intercalación, y por tanto enfatizada. La visión de Babilonia y la visión de la Nueva Jerusalén empiezan y terminan con tantas semejanzas que la visión principal debe extenderse

hasta 22:9. Dentro de este esquema, Ap. 11:18-14:20 contiene tres disgresiones (empleando material mitológico adecuado para disgresiones, cf. Plutarco, *Moralia* 855D; Quintiliano 4.3.12), centrándose en el pasado, presente y futuro: (1) pasado: la visión de la mujer y su niño (11:19-12:6, 13-17), con una descripción intercalada de una guerra celestial (12:7-12); (2) presente: las visiones de las bestias del mar y la tierra y las demandas que éstas hacen a la humanidad (Ap. 13); y (3) futuro: Ap. 14 contiene una variedad de escenas celestiales y proclamaciones. Entre las muchas formas literarias constitutivas del Apocalipsis están las siete «cartas» de Ap. 2-3. No son realmente cartas, sino proclamaciones proféticas según el modelo de los antiguos *edictos* reales e imperiales. Como cada una de las siete proclamaciones, los edictos empiezan con el nombre y título(s) del rey o emperador, seguidos de un verbo de declaración (en latín, *dicit*, en griego, *legei*: «dice» o «declara») seguido del resto del edicto dirigiéndose a los destinatarios en la segunda persona de plural. Incluso la frase estereotipada «Yo sé» hallada en cada una de las siete proclamaciones guarda un estrecho paralelismo con el edicto de Claudio (Josefo, *Arqueología Judía*, 19.280-284):

> Tiberio Claudio César Augusto Germánico, con poder tribunicio, habla [*legei*]: «Como he sabido [*epignous*] desde el principio que los Judíos de Alejandría llamados «alejandrinos» eran copobladores con los Alejandrinos...»

Los dieciséis himnos o composiciones himnicas del Apocalipsis son otra forma constitutiva importante (4:8c, 11; 5:9b-10, 12b, 13b; 7:10b, 12; 11:15b, 17-18; 12:10b-12; 15:3b-4; 16:5b-7b; 19:1b-2, 3, 5b, 6b-9). Algunas de las unidades pueden ser mejor descritas como doxologías o aclamaciones (5:13; 7:10, 12; 19:1). Varias unidades se combinan para formar estructuras antifonales, constituyendo ocho interludios himnicos (4:8-11; 5:9-14; 7:9-12; 11:15-19; 12:10b-12; 15:3b-4; 16:5-7; 19:1-4, 5-8). Aunque contienen muchos elementos tradicionales, no se derivan de la liturgia cristiana primitiva sino que son creaciones literarias del autor. Entonados de manera uniforme por varias figuras del celestial salón del trono, los himnos funcionan como equivalentes al ceremonial de la corte imperial (cf. Dión Casio

59.24.5; Tácito, *Anales* 14.15). En Pérgamo, lugar de una de las siete iglesias, se fundó un coro del permanente culto imperial compuesto por treinta y seis miembros, para cantar himnos al divino Augusto. Los himnos del Apocalipsis,como los discursos en las obras históricas, son recursos para avanzar en la «trama». En los apocalipsis judíos, los himnos angélicos de alabanza a Dios son mencionados ocasionalmente (*2 Enoch* 18:8-9; 19:3; 42:4; *Apocalipsis de Zefanías*, frag. A; *3 Enoch* 24-40; *Apocalipsis de Abraham* 18.3), pero con excepción del Sanctus, rara vez citado (*3 Enoch* 20.2; 39.2; cf. *Apocalipsis de Abraham* 17:6-21).

El autor también inserta una serie de oráculos proféticos, un hecho que no sólo da crédito a su auto-concepción profética, sino que también sugiere una estrecha relación entre profecía y el género apocalíptico en el cristianismo primitivo. Dieciséis de estos oráculos están en pares, funcionando la segunda parte como ampliación de la primera (1:7-8; 13:9; 14:13; 16:15; 19:9; 21:5-8; 22:12-15; 22:18-20). Hay varios oráculos parenéticos de salvación-juicio (caps. 2-3; 13:9-10; 22:18-20), tres anuncios de salvación (14:13; 19:9; 22:7), y un anuncio de juicio (18:21-24). Un tipo muy particular es el oráculo de teofanía escatológica en 16:15; 21:3-4; 21:6-8; y 22:12-15. Diseminadas en todo el Apocalipsis se hallan siete bienaventuranzas (1:1; 14:3; 16:15; 19:9; 20:6; 22:7, 14).

El Contenido del Apocalipsis

El contenido o mensaje del Apocalipsis es inseparable de su perspectiva escatológica. Al contrario que muchos apocalipsis judíos, evita la especulación cosmológica para centrarse de forma exclusiva en la escatología. El autor escribe durante el interim entre la muerte y resurrección de Jesús y la inminente Parusía. ¿Cuál es su mensaje? Se expresa de manera sucinta en el discurso de Dios en Ap. 21:6-8:

> Me dijo también: «Hecho está. Yo soy el Alfa y la Omega, el principio y el fin. Al que tenga sed, yo le daré del manantial del agua de la vida gratis. Esta será la herencia del vencedor:

> Yo seré Dios para él, y él será hijo para mí. Pero los cobardes, los incrédulos, los abominables, los asesinos, los impuros, los hechiceros, los idólatras, y todos los embusteros tendrán su parte en el lago que arde con fuego y azufre: que es la muerte segunda».

Para Juan hay dos categorías de gente, los justos y los malvados (22:11), y los últimos predominan. Los cristianos están en una lucha espiritual a vida o muerte (12:17) en la que algunos «vencerán» y otros fracasarán. La conquista es realmente una metáfora marcial, quizás usada en respuesta a «victoria», un tema importante en la propaganda imperial romana. Los cristianos deben «vencer» (siete veces en caps. 2-3; 12:11; 15:2; 21:7), al igual que el Cordero ha vencido (5:5) y vencerá (17:14). Jesús venció paradójicamente a través de la muerte (1:18; 2:8; 5:6, 9, 12), y los seguidores del Cordero deben hacer lo mismo (2:10, 13; 6:9-11; 7:14; 14:13; 20:4), y se les hacen promesas salvíficas extravagantes (2:7, 11, 17, 26-28; 3:5, 12, 21). Cuando se aplica a los cristianos, el verbo «vencer» es siempre intransitivo, ya que es una experiencia pasiva expresada por sinónimos como «resistencia» (2:23. 19: 13:10; 14:12) y «guardar» («lo que se ha escrito en este libro profético», 1:3; 22:7, 9; «mis obras», 2:10; «mi palabra», 3:8; «los mandamientos de Dios», 12:17; 14:12, etc.). Los que no venzan son cristianos caídos (cobardes, incrédulos, abominables) infieles, contaminados) y los que no tienen fe (asesinos, impuros, hechiceros, idólatras, embusteros), según las listas de defectos (9:20-21, 21:8, 17; 22:15) que a la larga experimentarán la segunda muerte (2:11; 20:6; 21:4, 8).

Muchos puntos de las listas de defectos encajan en la conducta estereotipada que los judíos atribuían a los paganos, lo que indica que Juan funciona con una dicotomía «nosotros»/ «ellos» que excluye a muchos judíos (2:9; 3:9). El autor, hablando sólo a través de diversos reveladores sobrenaturales, expresa una fuerte aprobación y desaprobación de diversas conductas, aunque rara vez se impone directamente la ética. La conducta requerida está ampliamente enmarcada en términos *negativos*: *no* comer carne de ídolos (2:14, 20); *no* adorar a la bestia o recibir su marca (13:15-17; 14:9-10; 19:20); *no* mancharse con mujeres (14:4). Todo esto sugiere que el tema básico

es el de un conflicto cultural irreconciliable. Los cristianos, que son herederos de muchas tradiciones culturales y religiosas judías, se ven en conflicto con la dominante cultura greco-romana en el occidente de Asia Menor. Juan encuentra muy pocos aliados cristianos totalmente entusiastas, ya que (a juzgar por Ap. 2-3) existen varias orientaciones cristianas. «Jezabel» y los nicolaítas representan una tendencia liberal, que adoptan un acuerdo cultural, que está fuertemente representado en Pérgamo y Tiatira, aunque fracasa rotundamente en Éfeso. La mayoría de los cristianos se unen a una posición centrista y son juzgados por el Jesús de Juan como personas que se han desviado de las obras hechas al principio (2:5), o cuyas obras son imperfectas (3:2), o que son tibios (3:15s.). También toleran elementos liberales: «Jezabel» y los Nicolaítas (2:14s., 20). Juan mismo representa la tradición apocalíptica de la inconformidad y oposición a la influencia insidiosa de la cultura extranjera dominante. Tiene aliados en Éfeso, Esmirna y Filadelfia; algunos seguidores en Tiatira (2:24s.), pero pocos en Pérgamo, Sardis y Laodicea. A Juan le apoya, lo dicen las visiones reveladoras del Apocalipsis, el mismo Dios.

La Función del Apocalipsis

La función de los apocalipsis se entiende generalmente desde el punto de vista del escenario *social*, un tema sobre el que se sabe poco. Por ejemplo, se considera con frecuencia que el Apocalipsis surgió en respuesta a una persecución de Domiciano, pero esta propuesta carece de comprobación histórica. Con todo, las crisis son una cuestión de perspectiva, y aún es probable que Juan escribiera para consolar y alentar a los cristianos en una situación que él percibía como crítica.

Los apocalipsis, como otras obras, tienen funciones *literarias* explícitas e implícitas, que tienen la ventaja de encontrarse en el texto mismo. Dos funciones son relativamente explícitas. La primera, el uso del género apocalíptico *legitima* o *autoriza* el mensaje (1:1-2; 19:9; 21:5; 22:6, 16). La segunda, el énfasis escatológico en la inminente vuelta de Jesús proporciona una *confirmación* de la necesidad de una respuesta inmediata al

mensaje (1:7; 16:15; 22:7, 12, 20). Juan hace hincapié en estas funciones al enmarcar de manera explícita el Apocalísis en estos dos acentos (1:7-8; 22:12-13). Una importante tercera función es implícita en la estructura literaria del Apocalipsis. De manera paradójica, se piensa que las revelaciones sobrenaturales ocultan lo que revelan, una perspectiva reflejada en la extendida creencia en la ambigüedad oracular. La literatura reveladora, incluyendo los apocalipsis, es potencialmente el medio para revelaciones futuras. En el caso del Apocalipsis, esto se facilita en dos formas. Primera, la obra es construida como un laberinto que oculta el mensaje revelador central (expresado en la forma más completa en Ap. 21:6-8). Segunda, las explicaciones de las visiones son escasas y distantes entre sí (1:20; 7:13-17; 17:6b-18); los oyentes deben usar su imaginación para entenderlas. Estos dos factores juntos legitiman el Apocalipsis, ya que los oyentes pueden experimentar por sí mismos la experiencia reveladora narrada por Juan.

Apocalipsis Cristianos en Transición

Después del Apocalipsis de Juan, los cristianos siguieron escribiendo apocalipsis y el género evolucionó considerablemente. Puesto que el cristianismo no tenía tradiciones de monarquía nativa o mitos propios de renovación cósmica en los cuales basarse, empleó los del judaísmo. La utilización que hace Juan de imágenes míticas arcaicas, según la tradición apocalíptica judía, se basaba en la suposición de que los cristianos constituían un nuevo pueblo de Dios, sucesor del Judaísmo. La creciente separación del judaísmo de los cristianos significó que la escatología apocalíptica, el idioma de las naciones privadas de un rey puesto por orden divina, fue perdiendo su significado y función. La escatología individual (el destino de los hombres tras la muerte) adquirió cada vez más importancia como lo sugieren las progresivamente populares visiones y recorridos del infierno (e.g., los Apocalipsis de Pedro y Pablo).

El Pastor de Hermas

El *Pastor de Hermas* es una obra compuesta que se desarrollo en etapas desde aprox. 90 al 150 d.C., en o cerca de Roma. Consta de tres secciones de cinco Visiones, doce Mandatos, y

diez Parábolas. Las visiones 1-4, que componen el segmento más antiguo, fueron escritas a la expectativa de una persecución inminente. El revelador es una anciana al estilo de la Sibila (Vis. 2.4.1). De la Visión 5 a la Parábola 8 se constituye una unidad posterior introducida por la Visión 5. Las parábolas 9 y 10, que concluyen la obra, fueron añadidas al final de todo. El revelador sobrenatural es ahora el Pastor, de ahí el título.

Hermas refleja una mezcla de tradiciones judías y helenísticas. El tema central de la obra es la posibilidad de un segundo (y último) arrepentimiento. Tradicionalmente, el arrepentimiento era considerado como un acto definitivo conectado con el bautismo (Mand. 4.3.1), pero a Hermas le fue revelada la posibilidad de un segundo arrepentimiento (Vis. 2.2.4-5; Mand. 4.4.4). El Pastor representa al pobre victimado (el «pobre piadoso» de la tradición judía tiene un análogo en el pobre inocente, frente al rico injusto, figuras comunes en las declamaciones greco-romanas); condena a aquellos que son ricos, que andan metidos en negocios, y socialmente ambiciosos, y llama a un arrepentimiento nuevo y definitivo que representa el rechazo de la «indecisión».

¿Es un apocalipsis el *Pastor de Hermas*? Aunque algunos la califican de «seudoapocalipsis» al carecer de temas escatológicos característicos de muchos apocalipsis judíos, encaja en la definición del género apocalíptico arriba definido. Al igual que el Apocalipsis de Juan, no es seudónimo y fue escrito para ser leído ante las congregaciones (Vis. 2.4.3; 1.3.3-4; cf. App. 1:3; 22:18), al contrario que sus análogos judíos, pero como sus equivalentes greco-romanos. Compuesto en un estilo episódico típico de la literatura apocalíptica, *Hermas* contiene dos apocalipsis, las Visiones 1-4 y de Visión 5 a Parábola 10. Las Visiones 1-4 empiezan con una introducción novelística (1.1.1-2), seguida de informes de cuatro visiones terrenales, cada una con varios elementos: (1) rapto por un espíritu al lugar de la revelación: (2) preparación para la revelación (oración, ayuno); (3) la visión misma, consistente de un diálogo entre el revelador y Hermas. Se destaca la estupidez de las preguntas de Hermas en los diálogos. El mensaje de este apocalipsis se resume en una afirmación hecha por Dios mismo en Visión 2.2.5-7, anunciando una oportunidad final para el arrepentimiento a aquellos

que le han negado en el pasado. La función de la obra es proporcionar legitimación sobrenatural al mensaje revelador, que es confirmado por la inminente persecución.

El segundo apocalipsis (Vis. 5 a Par. 10) empieza con una extensa visión en la que el Pastor se aparece a Hermas y le ordena escribir los Mandatos y Parábolas que siguen (Vis. 5 a Par. 1.11). Como en el Apocalipsis, el revelador se presenta a sí mismo con una afirmación «Yo Soy» y concluye la entrevista inicial con una bendición y maldición condicionales para aquellos que oigan los mandatos. Los Mandatos son ampliamente parenéticos. Mandatos 1-2, 9 están en forma de discursos reveladores por el Pastor, mientras que el resto son diálogos reveladores. Las Parábolas contienen seis visiones (2-4, 5, 6, 7-8, 9, 10) en las cuales el Pastor aparece de pronto a Hermas y mediante el diálogo explica el significado alegórico de diversos fenómenos naturales (un olmo y una parra, Par. 2; un árbol sin hojas, Par. 3), o un relato (la parábola de la viña, Par. 5.2-7).

Como el Apocalipsis de Juan, *Hermas* contiene una variedad de formas literarias constitutivas. Varios tipos de oráculos proféticos, identificables desde el aspecto de crítica formal, han sido incorporados en Hermas. Esto proporciona mayor evidencia de la relación entre profecía y género apocalíptico en el cristianismo primitivo. Cuatro oráculos de salvación-juicio se encuentran el las Visiones (2.2.6-8; 2.3.4; 3.8.11-9.10; 4.2.5-6), cada una con amenazas y promesas condicionales, y todas usando la cercana persecución como confirmación. Dos oráculos de promesa se conservan en los Mandatos (12.4.5-7; 12.6.1-3), en tanto que seis oráculos de salvación-juicio son evidentes en las Parábolas /6.1.4; 9.23.5; 9.24.4; 9.28.5-8; 9.31.3-32.5; 9.33.1). Las Parábolas (o alegorías) se usaban en los apocalipsis judíos (*1 Enoch, 4 Esdras, 2 Baruc*) y también desempeñan un papel importante en *Hermas*. El término aparece más de treinta veces. Revelan a la vez que ocultan la verdad divina (Mand. 10.1.3-6; cf. Mc. 4:11-12).

Hermas también ha sido usado como cantera de ejemplos de homilía judeo-cristiana. Algunos de los oráculos proféticos descritos arriba han sido designados homilías, ya que están formulados como alocuciones en segunda persona de plural. Entre las formas más cortas, aparecen cuatro bienaventuranzas (Vis.

2.2.7b; 2.3.3; Par. 2.10; 9.29.3b; cf. 5.3.9; 9.30.3), y un oráculo de infortunio en Visión 4.2.6, y varias listas de defectos (Mand. 5.2.4; 6.2.4-5; 8.3, 5; 12.2.1) y virtudes (Mand. 5.2.3; 6.2.3; 8.10).

El Apocalipsis de Pedro

El Apocalipsis de Pedro, compuesto hacia el 135 d.C., es uno de los primeros «apocalipsis» cristianos *seudónimos*. Escrito originalmente en griego, sobrevive sólo en una traducción etíope y algunos fragmentos griegos menos fidedignos. La revelación se sitúa en el Monte de los Olivos, con los discípulos preguntando sobre la Parusía y el fin del mundo (1). Pedro pregunta el significado de la parábola de la higuera, y recibe una tergiversada explicación alegórica (2). La mano derecha de Jesús contiene una imagen del destino futuro de pecadores y justos (3), y en respuesta a la pregunta de Pedro, describe el juicio futuro (4-5) y la Parusía (6). Después describe las eternas torturas que los pecadores experimentarán, siendo frecuentemente los castigos en proporción de los pecados (7-12). Los justos recibirán su recompensa en Aquerusia o los Campos Elíseos (13-14). La obra termina con los discípulos acompañando a Jesús a la montaña santa, donde reciben una visión de Moisés y Elías (15-17).

Este «apocalipsis» no lo es en absoluto, sino un discurso de Jesús que concierne al futuro con sólo dos breves preguntas hechas por Pedro (2, 3) al principio del discurso, y tres en la escena final (16). El escenario del discurso sigue el modelo del Discurso del Monte de los Olivos al principio (Marcos 13 y pars.) y el relato de la Transfiguración al final (Marcos 9 y pars.). No es un *recorrido guiado* del infierno, ya que no involucra ningún guía o viaje. Martha Himmelfarb ha mostrado que el uso frecuente de las explicaciones demostrativas («esto es/estos son»; el lenguaje de los guías de viaje) es un estilo característico de algunos apocalipsis judíos de «recorridos» pero inexistente en análogos greco-romanos (sin embargo, hay excepciones; cf. *Eneida* 6, de Virgilio; Cebes, *Tabula*, passim). El enfoque de los pecados y castigos de los malvados refleja

una amalgama de mitologías inframundanas judías, cristianas y particularmente greco-romanas.

Como las descripciones greco-romanas del inframundo (Diodoro 1.2.2), este discurso apocalíptico funciona para inculcar un temor que provocará una conducta correcta en los lectores.

Los Apocalipsis Gnósticos

Aún cuando el Gnosticismo subrayaba la escatología realizada, se conservaba la noción de una consumación futura (aunque no inminente). Ocasionalmente aparece un esquema de dos partes, representando la tribulación seguida de la total destrucción del mundo y la reintegración del mundo divino (*Sobre los Orígenes del Mundo* 125.32-127.17; *Paráfrasis de Sem* 43.28-45.31). De acuerdo con los presupuestos gnósticos, se destaca la total destrucción del mundo físico, y no se prevé una nueva creación. Esta ideología no puede ser convenientemente calificada de escatología apocalíptica.

Los apocalipsis Copto-Gnósticos, parte del hallazgo en Nag Hammadi en Egipto en 1946, presentan una gran variedad. Algunos documentos se titulan apocalipsis y se ajustan al género (*Apocalipsis de Pedro; Apocalipsis de Adán; Apocalipsis de Pablo),* en tanto que otros tienen la etiqueta pero no son realmente apocalipsis (*Primer Apocalipsis de Santiago; Segundo Apocalipsis de Santiago*). Dos documentos no se les califica como apocalipsis, pero presentan las características genéricas apropiadas (*Concepto de Nuestro Gran Poder; Paráfrasis de Sem*). Además, existen apocalipsis no identificados como tales (*Sobre el Origen del Mundo* 125.32-127.17; *Asclepio* 70.3-74.17) que son partes de composiciones más extensas.

Para un posterior Estudio

General: La mejor y más reciente introducción a la apocalíptica judía y cristiana, con excelente bibliografía, es de Christopher Rowland, *El Cielo Abierto: Estudio de lo Apocalíptico en el Judaísmo y el Cristianismo Primitivo* (Crossroad Publi-

shing Co., 1982). Un estudio popular se puede conseguir en D. S. Russell, *Apocalíptica Antigua y Moderna* (Fortress Press, 1978). El actual estado de la investigación sobre apocalipticismo se refleja en la obra de David Hellholm, *Apocalipticismo en el Mundo Mediterráneo y el Cercano Oriente* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1983), con treinta y cuatro ensayos de destacados eruditos. Otra importante colección de ensayos es de Jan Lambrecht, *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament* (Gembloux: Duculot, 1979). Todavía de utilidad es *El Método y Mensaje de la Apocalíptica Judía*, de D.S. Russell, Biblioteca del Antiguo Testamento (Westminster Press, 1964). El más antiguo trabajo de Paul Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1934) sigue siendo el debate clásico de la escatología judía. La mejor introducción al problema del género es *Apocalipsis: Morfología de un Género, Semeia 14* (1979, de John J. Collins, con artículos que identifican y analizan apocalipsis judíos, cristianos, greco-romanos y persas.

Sobre Apocalipticismo y Milenarismo: El más extenso estudio del milenarismo es de Bryan R. Wilson, *Magia y Milenio: Estudio Sociológico de los Movimientos Religiosos de Protesta Entre Pueblos Tribales y del Tercer Mundo* (Harper & Row, 1973). Igualmente valiosa es la obra de Sylvia Thrupp, *Sueños del Milenio en Acción: Estudios de los Movimientos Religiosos Revolucionarios* (Schocken Books, 1970). Los apocalipsis egipcios, persas y judíos son puestos en un contexto histórico por Samuel K. Eddy, *El Rey Ha Muerto: Estudios sobre la Resistencia del Cercano Oriente al Helenismo 334-31 a.C.* (University of Nebraska Press, 1961). Martin Hengel hace lo mismo respecto al Judaísmo en *Judaísmo y Helenismo*, tr. por John Bowden, 2 vols. (Fortress Press. 1974).

Sobre Apocalipsis Judíos: Los textos de los apocalipsis judíos en traducciones al inglés con comentarios e introducciones competentes se encuentran en James H. Charlesworth: *Los Seudo-Epígrafes del Antiguo Testamento*, vol. 1: Literatura y Testamentos Apocalípticos (Doubleday & Co., 1983). Un excelente examen de la apocalíptica judía es *La Imaginación Apocalíptica: Introducción a la Matriz Judía del Cristianismo*, de

John J. Collins (Crossroad Publishing Co., 1984). Igualmente útil es, de Michael Stone, *Escrituras, Sectas y Visiones: Perfil del Judaísmo de Esdras a las Rebeliones Judías* (Fortress Press, 1980). Para un análisis de la literatura Hekalot y el movimiento desde lo apocalíptico al misticismo merkabah, véase de Ithamar Gruenwald, *Apocalíptica y Misticismo Merkavah* (Leiden: E. J. Brill, 1980).

Sobre Otros Apocalipsis del Cercano Oriente: El más antiguo artículo de C.C. McCown, «La Literatura Apocalíptica Hebrea y Egipicia», *RTH* 18 (1925), 357-411, ha sido reemplazado por el minucioso estudio de Jan Bergman, «Notas Introductorias sobre el Apocalipticismo en Egipto», en *AMM*, pp. 51-60.

Sobre Literatura Revelatoria Antigua: Una amplio análisis de material greco-romano, israelo-judío y cristiano primitivo con una extensa bibliografía se encuentra en D.E. Aune, *La Profecía en el Primitivo Cristianismo y el Mundo Mediterráneo Antiguo* (Wm. B.Eerdmans Publishing Co., 1983). Para un estudio extenso del género testamentario con sus constitutivos pronósticos de futuro, véase de Eckard von Nordheim, *Die Lehre der Alten: I. Das Testament als Literaturgattung im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit* (Leiden: E.J. Brill, 1980). Pheme Perkins, *El Diálogo Gnóstico: La Iglesia Primitiva y la Crisis del Gnosticismo* (Paulist Press, 1980), tiene un análisis introductorio competente de los tipos de diálogo. John J. Collins, *Los Oráculos Sibilinos del Judaísmo Egipcio* (Scholars Press, 1972), es básico. Para la traducción de textos relacionados con la magia revelatoria, véase de Hans Dieter Betz, *Los Papiros Mágicos Griegos en Traducción* (University of Chicago Press, 1986). El estudio más adecuado de los oráculos délficos es Joseph Fontenrose, *El Oráculo Délfico: Sus Respuestas y Operaciones* (University of California Press, 1978). Una edición griega con traducción y comentario en francés sobre los oráculos caldeos, es *Oracles Chaldaïques*, de Edouard des Places (Paris: Belles Lettres, 1971). Sobre la forma de la visión greco-romana, véase de John S. Hanson, «Sueños y Visiones en el Mundo Greco-Romano y el Primitivo Cristianismo», *ANRW* II.23.2, 1395-1427.

Sobre Apocalipticismo Cristiano Primitivo: Christopher Rowland, *El Cielo Abierto: Estudio de la Apocalíptica en el Judaísmo y el Cristianismo Primitivo* (Crossroad Publishing Co., 1982), es el estudio más completo y reciente del apocalipticismo cristiano primitivo. Para un tratamiento popular, véase de Paul S. Minear, *Apocalíptica del Nuevo Testamento* (Abingdon Press, 1981). J. Christiaan Beker, *El Evangelio Apocalíptico de Pablo* (Fortress Press, 1982), es también de utilidad. Elisabeth Schüssler Fiorenza toca un punto importante en «El Fenómeno de la Apocalíptica Cristiana Primitiva», en *AMM*, pp. 295-316. Lars Hartmann, *Profecía Interpretada: La Formación de Algunos Textos Apocalípticos Judíos y del Discurso Escatológico, Marcos 13 Par.* (Lund: Gleerup, 1966), analiza secuencias de temas en apocalipsis judíos y textos selectos del Nuevo Testamento. Varios artículos importantes se encuentran en Adela Yarbro Collins, *Apocalipticismo Cristiano Primitivo: Género y Escenario Social, Semeia 36* (1986).

Sobre el Apocalipsis de Juan: Para estudios competentes sobre fecha, autoría y escenario social del Apocalipsis, véase de Adela Yarbro Collins, *Crisis y Catársis: El Poder del Apocalipsis* (Westminster Press, 1984). El problema del género es analizado por David Hellholm, «El Problema del Género Apocalíptico y el Apocalipsis de Juan», en *Sociedad de Literatura Bíblica: Documentos del Seminario 1982*, rev. por Kent H. Richards (Scholars Press, 1982), pp. 157-198. Sobre la estructura, véase el primer capítulo de Adela Y. Collins, *El Mito del Combate en el Libro de la Revelación* (Scholars Press, 1976), y Elisabeth Schüssler Fiorenza, «La Composición y Estructura del Libro de la Revelación», *RTBC* 39 (1977), 344-366, en unión con Charles H. Giblin, «Estructura y Correlaciones Temáticas en la Teología de la Revelación 16-22», *Biblica* 55 (1974), 487-504.

Sobre Apocalipsis Cristianos Posteriores: Textos no-gnósticos traducidos, con detalladas introducciones se encuentran en Edgar Hennecke, *Apócrifos del Nuevo Testamento*, rev. por Wilhelm Schneemelcher, tr. por R. McL. Wilson et al., vol. 2 (Westminster Press, 1966). Se pueden encontrar traducciones de apocalipsis copto-gnósticos en James M. Robinson, *La Biblioteca Nag Hammadi en Inglés* (Harper & Row, 1977). Entre

los estudios importantes sobre el Pastor de Hermas se encuentra el de David Hellholm, *Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse*, vol. 1 (Lund: Gleerup, 1980), sobre estructura y género, y de Carolyn Osiek, *Ricos y Pobres en el Pastor de Hermas: Investigación Exegético-Social,* rev. por Bruce Vawter, Monografías *RTBC*, 15 (Catholic Biblical Association of America, 1983), sobre la reciente investigación y un análisis del mensaje del libro. Sobre el *Apocalipsis de Pedro*, véase de Martha Himmelfarb, *Viajes Infernales: Una Forma Apocalíptica en la Literatura Judía y Cristiana* (University of Pennsylvania Press, 1983), que lo vincula con dieciséis apocalipsis de «viaje» posteriores, tanto cristianos como judíos. Sobre los apocalipsis gnósticos, véase de Martin Krause, «Die literarischen Gattungen der Apolakypsen von Nag Hammadi», en *AMM*, pp. 621-637, y de George MacRae, «Escatología Apocalíptica en el Gnosticismo», en *AMM*, pp. 317-325. Una obra importante sobre Gnosticismo en general es la de Kurt Rudolf, *Gnosis*, tr. por R. McL. Wilson (Harper & Row, 1983).